N° 13
premier
semestre
2001

Mémoire Spiritaine

Histoire - Mission - Spiritualité

La France pays de missionnaires

Centre Saint-Louis de France
Rome, 5 octobre 2000

Congrégation du Saint-Esprit,
30, rue Lhomond, 75005 PARIS

Mémoire Spiritaine

Histoire, Mission, Spiritualité

Revue semestrielle

La Congrégation du Saint-Esprit se prépare à commémorer, en 2003, son troisième centenaire. Différentes Eglises locales à la naissance desquelles elle a travaillé célèbrent, ces temps-ci, leur centenaire. Dans ces perspectives, la revue *Mémoire Spiritaine* offre un instrument de publication qui encourage les études historiques sur la Congrégation et qui en permet la diffusion.

Mémoire Spiritaine

Siège social: 30, rue Lhomond, 75005 Paris
Rédaction et administration:
12, rue du P. Mazurié, 94669 Chevilly-Larue Cedex
Téléphone et fax: 01 41 80 92 44 - E-mail : MemoireSpi@aol.com

Diffusion hors-abonnement :
Éditions Karthala, 22-24, boulevard Arago, F-75013 Paris
Tél. : (33) 01 43 31 15 59 - Fax : (33) 01 45 35 27 05
E-mail : karthala@wanadoo.fr

Abonnements:
France : 31 Euros, 200 F - Autres pays: 35 Euros, 230 F
CCP : Mémoire Spiritaine, La Source 38.854 54 K

(Nous consentons le demi-tarif pour les abonnements à destination des pays de la zone CFA)
Paraissent en 2001 : n° 13 et 14
Les onze premiers numéros de la revue sont disponibles, au prix de 100 F. le numéro (port compris, pour la France)
Promotion Karthala : Les numéros 1 à 10 ensemble : 99 Euros, 650 F

Imprimé en Italie (CEE) - C.G.P (Turin) *ISSN:* 1254-2520

Mémoire Spiritaine, n° 13 (1e semestre 2001)

Liminaire

3 *Paul* Coulon
De la France, pays de missionnaires à *La France pays de mission ?*

« La France, pays de missionnaires »

11 *Jean-Dominique Durand*
Introduction à la journée d'études du Centre Saint-Louis de France
Rome, 5 octobre 2000

15 *Mgr Ambrogio Spreafico*
« La France, pays de missionnaires » : introduction au thème de la journée

21 *Alain Forest*
La modernité d'une société missionnaire : les débuts des Missions Étrangères de Paris

41 *Philippe Delisle*
Congrégations enseignantes et missions extérieures. L'exemple des Frères de Ploërmel et des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny aux Antilles françaises (XIXe siècle)

60 *Philippe Laburthe-Tolra*
L'Œuvre de la congrégation du Saint-Esprit au Cameroun, de 1916 à 1960

81 *Mgr Paolo Giglioni*
Le réveil missionnaire au XIXe siècle :
charismes et congrégations missionnaires

97 *Mgr Bernard A. Prince*
Le rôle des œuvres pontificales laïques dans l'expansion des missions

107 *Claude Prudhomme*
Développement et mutations de l'idée missionnaire catholique
au XXe siècle. La place du mouvement missionnaire français

129 *Mgr Olivier de Berranger*
De saint François Xavier à sainte Thérèse de Lisieux. Et après ?

Autour des fondateurs

139 *Michel Legrain*
Le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie :
Après l'union, querelles avec l'archevêché de Paris (1849-1854)

GEORGES GOYAU
DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

La France Missionnaire dans les Cinq Parties du Monde

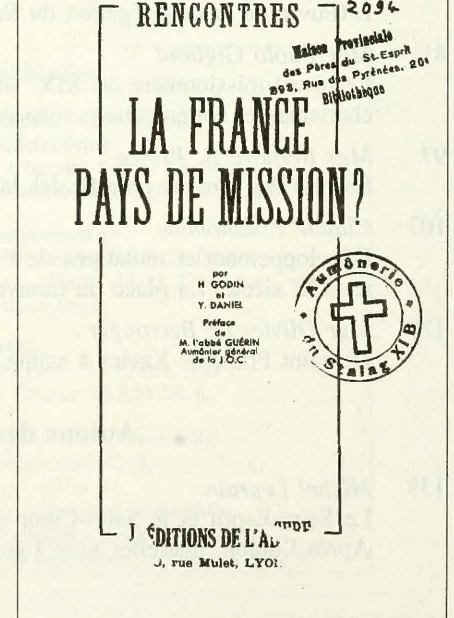
PRÉFACE DE MONSEIGNEUR CHAPPOULIE
PROTONOTAIRE APOSTOLIQUE
BOIS GRAVÉS DE PAUL BAUDIER



SOCIÉTÉ DE L'HISTOIRE NATIONALE | LIBRAIRIE PLON
LES PETITS-FILS DE PLON ET NOURRIT
8, Rue Garancière
PARIS

Georges Goyau s'était vu confier en 1924 la création de la chaire d'histoire des missions à l'Institut catholique de Paris et il y apporta les méthodes critiques de la science missiologique allemande. Jusqu'à sa mort en 1939, il dirigea la *Revue d'histoire des missions* complétée ensuite par les *Études missionnaires*. L'œuvre ci-contre, en deux volumes, parut après-guerre, en 1948.

La France pays de missions ? a connu une immense diffusion (120 000 exemplaires). L'exemplaire spiritain ci-contre, d'août 1943, porte le tampon de l'aumônerie du Stalag XI B. Sous le papillon surajouté - et ici arraché - des « Éditions de l'Abeille », on entraperçoit le nom du « Cerf »…



Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 3 à p. 10.

De la France, pays de missionnaires à *La France pays de mission* ?

Paul Coulon

Ce premier numéro de *Mémoire Spiritaine* pour le siècle nouveau est fort bien introduit, à quelques pages d'ici, par Jean-Dominique Durand, organisateur à Rome de la jubilaire journée d'études sur *La France, pays de missionnaires*, du 5 octobre 2000, dont nous publions les Actes dans ce treizième numéro. Que le lecteur pressé et bien ordonné se rende donc directement à la page 11 où le contenu exact de ce numéro thématique lui sera présenté. Pour le lecteur à l'esprit vagabond aimant l'école buissonnière ou les découvertes arborescentes, voici ce qui n'est qu'un *liminaire*, voire même un simple pré-liminaire, réflexions suscitées par le privilège accordé à la Rédaction d'avoir pu prendre connaissance avant vous, amis lecteurs, des articles qui suivent…

Le titre de cette journée et la lecture des contributions elles-mêmes m'ont fait souvenir que j'abordais moi-même souvent ce thème dans mes cours à l'Institut catholique de Paris : premièrement, parce que les étudiants étrangers présents s'étonnent toujours de ce que les Français semblent occuper beaucoup de place dans l'histoire missionnaire catholique présentée (Ne serait-ce pas là chauvinisme de la part du professeur ?) ; deuxièmement, parce que les deux expressions *pays de missionnaires* et *pays de mission* donnent à penser par leur rapprochement, qui n'est pas simple jeu de mots, car c'est

l'histoire elle-même, sur la longue et la moyenne durée, qui manifeste entre elles un rapport dialectique, une logique théologique même.

À la pointe de sa noble épée, les gestes de Dieu

Pour ce qui est du premier point, je ne résiste jamais à l'envie de citer un texte prodigieux tiré de la conclusion d'un ouvrage – déjà exploité dans le dernier numéro –, sur *Les Missions catholiques au XIX*[e] *siècle*, bilan fin de siècle (1894) de Louis-Eugène Louvet [1]. Rien de tel que cette conclusion pour nous faire prendre conscience à la fois de la réalité chiffrée de l'action missionnaire française, il y a un siècle, et de la *mentalité* missionnaire d'alors :

«...Que DIEU exauce nos prières et conserve à la vieille Europe l'héritage sacré de la foi catholique ; qu'il garde surtout ce trésor à notre chère patrie, à cette noble France qui est, à l'heure actuelle, la nation apostolique par excellence ; *les deux tiers des missionnaires sont Français, les quatre cinquième des Frères et des religieuses viennent de la France, la plus grande partie du budget de l'Apostolat est fournie par la France.* Qu'elle le veuille ou non, la chère et douce patrie est encore aujourd'hui le soldat de DIEU et la protectrice des missions. - Même aux mains de la Franc-maçonnerie, son épée est toujours l'épée de l'Église, qui combat le bon combat. À l'heure où j'écris ces lignes, la France voltairienne et maçonnique protège les intérêts catholiques en Afrique, dans le Levant, en Chine, en Indo-Chine, au Japon et en Océanie. - Le protectorat des missions catholiques, que les autres peuples voudraient nous enlever, et qui fait notre honneur et notre force à l'étranger, deviendra, je l'espère, la rançon de nos fautes, et la France du XX[e] siècle, redevenue chrétienne, continuera d'écrire à la pointe de sa noble épée les gestes de DIEU, *Gesta Dei per Francos* [2]. »

Texte d'anthologie, concluant un livre précédé d'un Bref de Léon XIII et de sept lettres d'approbation d'évêques français ! Incontestablement, à la fin du XIX[e] siècle, la France est un pays de missionnaires...

1. Louis-Eugène LOUVET, *Les Missions catholiques au XIX*[e] *siècle*, ouvrage richement illustré de plus de 200 gravures, Lyon, Œuvre de la Propagation de la Foi/Lille, Paris, Société de Saint-Augustin, Desclée de Brouwer et C[ie] Éditeurs, [1894], XVI-543 p. + 46 p.

2. L.-E. LOUVET, *op. cit.*, Chapitres complémentaires, Conclusion, p. 42[a]. Capitales et italiques sont dans le texte original.

Le souhait de l'Auteur de voir « la France du XX[e] siècle redevenue chrétienne » ne semble pas avoir été exaucé puisque Henri GODIN et Yvan DANIEL publient, en 1943, *La France pays de mission ?*, aux éditions de l'Abeille (avec visa de censure du 26-6-1943, car c'était la guerre et les dites éditions n'étaient autres que celles du Cerf repliées de Paris à Lyon). Au-delà du débat de fond sur l'exacte situation française, il est intéressant ici - et nous abordons notre deuxième point - de souligner ce que la réflexion de Godin et Daniel devait à la pensée et à la pratique missionnaires *ad gentes* de l'Église depuis le XVII[e] siècle, et cela, de façon explicite et structurante pour l'élaboration de leur thèse *ad intra.*

Les missions *là-bas* pour penser la mission *ici*

Dans la première partie « Position du problème », le deuxième chapitre s'intitule : « Qu'est-ce qu'une mission ? ». On y trouve une réflexion sur ce qu'est l'Église universelle et sur les Églises particulières : « Chaque église est la Société divine incarnée dans son temps, dans son milieu, dans son territoire, dans une tranche de vie bien déterminée qu'elle veut christianiser » (p. 22). Puis le texte ajoute :

« Après avoir essayé de préciser la notion de mission quant au territoire, il faudrait encore la dégager sur le plan culturel. Le missionnaire ne " francise " pas un Chinois ou un Malgache, il ne l'" européanise " même pas avant de le faire chrétien. Son rôle est de bâtir une Église chinoise, une Église malgache… cent pour cent divine, selon l'Évangile du Christ et la doctrine de son Église, mais aussi cent pour cent humaine, cent pour cent incarnée dans le pays, dans les coutumes légitimes, dans la race : car ce ne sont pas seulement les individus qu'il faut christianiser, c'est aussi le milieu, ce sont aussi les institutions, les coutumes, les mœurs. » (*Ibid.*)

Plus en avant, dans la troisième partie (« Quelques éléments de solution »), les Auteurs montrent comment il faut procéder pour établir en France, dans le monde ouvrier, *« un christianisme indigène »* (p. 101s). Un chapitre s'intitule *Des méthodes missionnaires* et il commence par rapporter un dialogue qui eut effectivement lieu, en pleine débâcle de juin 1940, entre un des auteurs et un missionnaire de *« l'Urundi-Ruanda, au Congo »* (je me réfère ici à la page 109). Ce « missionnaire » donnait une percutante leçon de pastorale à son collègue français, un peu penaud, et il terminait par ces mots :

« Notre tâche, qui nous a été rappelée par le grand pape des missions Pie XI, c'est de faire des communautés chrétiennes cent pour cent indigènes, incarnées à fond dans le pays, le milieu » (p. 111). Et les Auteurs en tiraient la conclusion suivante : « Souvent nous avons réfléchi à cette conversation, nous avons lu et relu les textes de Pie XI pour les appliquer aux missions urbaines. Il va sans dire que cette application ne peut être qu'analogique, que la situation n'est pas absolument la même, mais cette analogie même est très éclairante, elle nous aidera à trouver les remèdes à nos maux et à adapter les méthodes à notre cas » (p. 111-112).

Bien loin, donc, de mettre en lumière une rupture entre une France d'autrefois, « pays de missionnaires », et la France « païenne » [3] du XXe siècle, le livre de Godin et Daniel montre à l'œuvre dans leur réflexion une fécondation dialectique entre la mission « chez les autres » et la mission « chez soi ». Un réveil de la foi prise au sérieux à telle ou telle époque se traduit simultanément par un réveil de la dynamique missionnaire procédant « au sortir d'une longue épreuve, du mouvement même de renaissance religieuse qui réveille toutes les consciences », comme l'écrivait André Latreille dans la Préface d'un colloque consacré aux « réveils missionnaires » [4], avant de préciser :

« Ces réveils, dont l'historien aura à mesurer l'ampleur, s'accompagnent d'une remise en cause des notions de *mission* et de *conversion*, à mesure que les missionnaires font part de leur expérience, à mesure que les « vieilles Églises» acquièrent une vision plus nette de ce qu'exigent la conversion en profondeur et l'insertion des nouvelles Églises dans un terroir local et dans l'Église universelle [5]. »

C'est sur ce lien intime entre la vitalité intérieure propre d'une Église et le nécessaire esprit missionnaire vers la totalité du monde, qui en découle, que le grand missiologue et chroniqueur religieux à la revue *Études*, André Rétif, fondait son raisonnement (et son espérance…) en 1955 dans un commen-

3. *Cf.* récemment, de l'évêque de Clermont-Ferrand, Hippolyte SIMON, *Vers une France païenne ?*, Paris, Cana, 1999, dont le titre, et jusqu'au point d'interrogation, renvoie implicitement au livre de Godin et Daniel.

4. *Les Réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XIIe-XXe siècles)*, Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980, organisé par la Société d'Histoire Ecclésiastique dela France et le concours de la Société d'Histoire du Protestantisme français, Paris, Beauchesne, 1984, 423 p. (Préface de Guy Duboscq et André Latreille), p. 9.

5. *Ibidem.*

taire d'actualité intitulé : « Le renouveau missionnaire en France [6]». La vitalité religieuse de cette période dont personne ne sait alors qu'elle va bientôt déboucher sur un Concile, lui permet de conclure : « Nous devons attendre beaucoup du réveil missionnaire qui se dessine en France et qui fera d'elle, en tous les domaines, plus encore qu'un pays de mission, un pays de missionnaires [7]. »

L'inculturation en Afrique, certes, et chez nous ?

Quarante plus tard, les choses ont bien changé en notre pays, et les lendemains conciliaires n'ont pas chanté tout à fait comme on l'espérait. La réflexion sur la conjoncture retrouve les termes de la comparaison et du raisonnement de 1943. Ce qui se passe aujourd'hui dans les jeunes Églises – autrefois territoires de mission – nous permet encore une fois de penser l'évangélisation, la mission en France. En 1993, pour le cinquantenaire du livre culte *La France pays de mission ?*, un des compagnons de l'abbé Godin, un des premiers membres de la Mission de Paris, André Depierre, peut écrire :

« Récemment en Afrique, le Pape a appelé les missionnaires à l'inculturation : celle-ci exige un vrai dépouillement de soi pour que le témoin se conforme à la culture et aux traditions du peuple où il vit. Cet appel-là nous concerne ici comme là-bas. N'est-ce pas exactement le message que Godin et Daniel lançaient à l'Église, il y a cinquante ans ? Le mot d'inculturation n'existait pas alors. Ils l'ont définie sans le savoir. Et nous, prêtres-ouvriers, ne l'avons-nous pas pratiquée depuis cinquante ans ? Reste qu'il n'est pas facile d'évangéliser une société qui se barricade de plus en plus derrière ses murs ou s'agenouille devant ses nouvelles idoles : l'appât du gain, l'individualisme, la xénophobie, le racisme, la dureté de cœur, la violence, la soif de pouvoir, la sexualité débridée, etc. Nous n'avons pas réponse à tout et nous balbutions encore. L'heure est à l'écoute, à la recherche et à la patience. Une autre *France, pays de mission* sera à écrire plus tard [8]. »

---

6. Dans la revue *Études*, octobre 1955, t. 287, p. 113-115. Le début de l'article fait le rapprochement entre le livre récent de Roland CLUNY, *France, pays missionnaire ?* (Paris, Le Centurion, 1954, 144 p.) et celui de GODIN et DANIEL, *La France pays de mission ?*.

7. *Loc. cit.*, p. 115.

8. Bulletin *Incroyance et Foi*, n° 66, 1993, p. 9.

LA FRANCE AU DEHORS

Les Missions

Catholiques Françaises

au XIX[e] Siècle

Publiées sous la direction du

Pere J.-B. PIOLET, S. J.

Avec la Collaboration de toutes les Sociétés des Missions

ILLUSTRATIONS D'APRÈS LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PARIS

LIBRAIRIE D'ÉDUCATION A. HATIER

33, QUAI DES GRANDS AUGUSTINS

« *France pays de missions ?*
France, pays de missionnaires ?,
ces deux titres de livres,
munis chacun d'un point
d'interrogation,
veulent marquer l'ampleur
d'une oscillation,
sinon d'un affrontement,
entre deux
positions extrêmes... »

André RÉTIF, *Études*,
octobre 1955



« La vocation missionnaire de l'Église
est née [du] testament divin
dont la France
la première de toutes les nations
modernes, a revendiqué l'héritage.
Penser qu'elle y renoncerait serait nier
les desseins que Dieu a formés sur elle
et publiés de façon assez claire
pour que l'évidence s'impose
à nos esprits... »

Roland CLUNY, 1954

La mission ne finira jamais d'inventer de nouvelles fidélités

Autrement dit, la question de l'inculturation n'est pas une spécialité régionale exotique ; notre Église de France, nos Églises d'Europe, en ont un urgent besoin pour que la Parole de Dieu prenne corps aujourd'hui dans la modernité ou la post-modernité occidentale. Ne pourrait-on pas dire que le souhait final qu'exprimait André Depierre en 1993 a commencé à devenir réalité dans le Rapport *Proposer la foi dans la société actuelle* présenté par Mgr Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes en 1994, qui devait aboutir en 1996 à la *Lettre aux catholiques de France* [9] ?

Autrement dit, c'est fou ce que le panorama d'ensemble présenté par les contributions de cette journée d'études peut donner à penser sur la nature résolument historique, incarnée, de l'Église universelle qui ne se réalise qu'à travers des Églises locales. On voit comment « la nature missionnaire » de l'Église – *dixit* Vatican II – s'exprime dans une pratique et une théologie qui varient à chaque époque en fonction de la façon dont l'Église se comprend dans son rapport au monde, et tout particulièrement aux *religions* du monde. Les périodes de changements civilisationnels, de crise ou de rupture dus à des événements ou à des hommes sont particulièrement féconds pour comprendre pourquoi et comment les chrétiens ont pratiqué la mission de telle ou telle façon. Du coup, dans un contexte qui, pour la première fois dans l'histoire, rend tous et chacun proches de l'ensemble des cultures et des religions du monde, comment s'étonner qu'il faille repenser la « mission » à nouveaux frais ? « Il est difficile de prévoir quoi que ce soit, mais surtout l'avenir », disait un humoriste ! Par contre, ce que nous apprenons de l'histoire permet de penser que la mission ne finira jamais d'inventer de nouvelles fidélités à l'Évangile qui est sa source…

Un article « pas à sa place » ?

En plus des Actes de la journée du 5 octobre 2000 à Rome, ce numéro ne comporte qu'un article supplémentaire : la dernière contribution d'une

---

9. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Le Cerf, 1994, 99 p. (coll. Documents des Églises) ; *Proposer la foi dans la société actuelle III : Lettre aux catholiques de France*, Paris, Le Cerf, 1996, 130 p (Coll. Documents des Églises).

série tirée des travaux de Michel Legrain sur l'histoire mouvementée de l'union, en 1848, entre la congrégation du Saint-Esprit et celle du Saint-Cœur de Marie. Cet article n'a aucune raison de se sentir « pas à sa place », car il ne jure pas trop avec la journée « romaine », bien au contraire ! De 1849 à 1854, la querelle de juridiction entre l'archevêché de Paris et Rome (De qui dépend la congrégation du Saint-Esprit ?), tourne finalement à l'avantage du centre romain au nom du principe qu'une congrégation missionnaire à visée universelle ne peut être que sous la responsabilité centrale de Rome et non simplement soumise à une Église particulière. Ceci est tout à fait conforme à l'évolution du statut de la mission depuis le XVIIe siècle et à la création de la Sacrée Congrégation *De Propaganda Fide*, comme le montre l'ensemble des contributions historiques de ce numéro. En attendant qu'une nouvelle théologie de l'Église à Vatican II ne vienne rappeler les responsabilités missionnaires de chaque Église locale et proposer un nouvel équilibre (difficile !) entre le centre et la périphérie…

Terminons tout de bon en annonçant notre intention de consacrer le dossier central du prochain numéro à la figure de Mgr Prosper Augouard (1852-1921), à la suite de la soutenance à Aix-en-Provence de la première thèse à lui consacrée.

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 11 à p. 14.

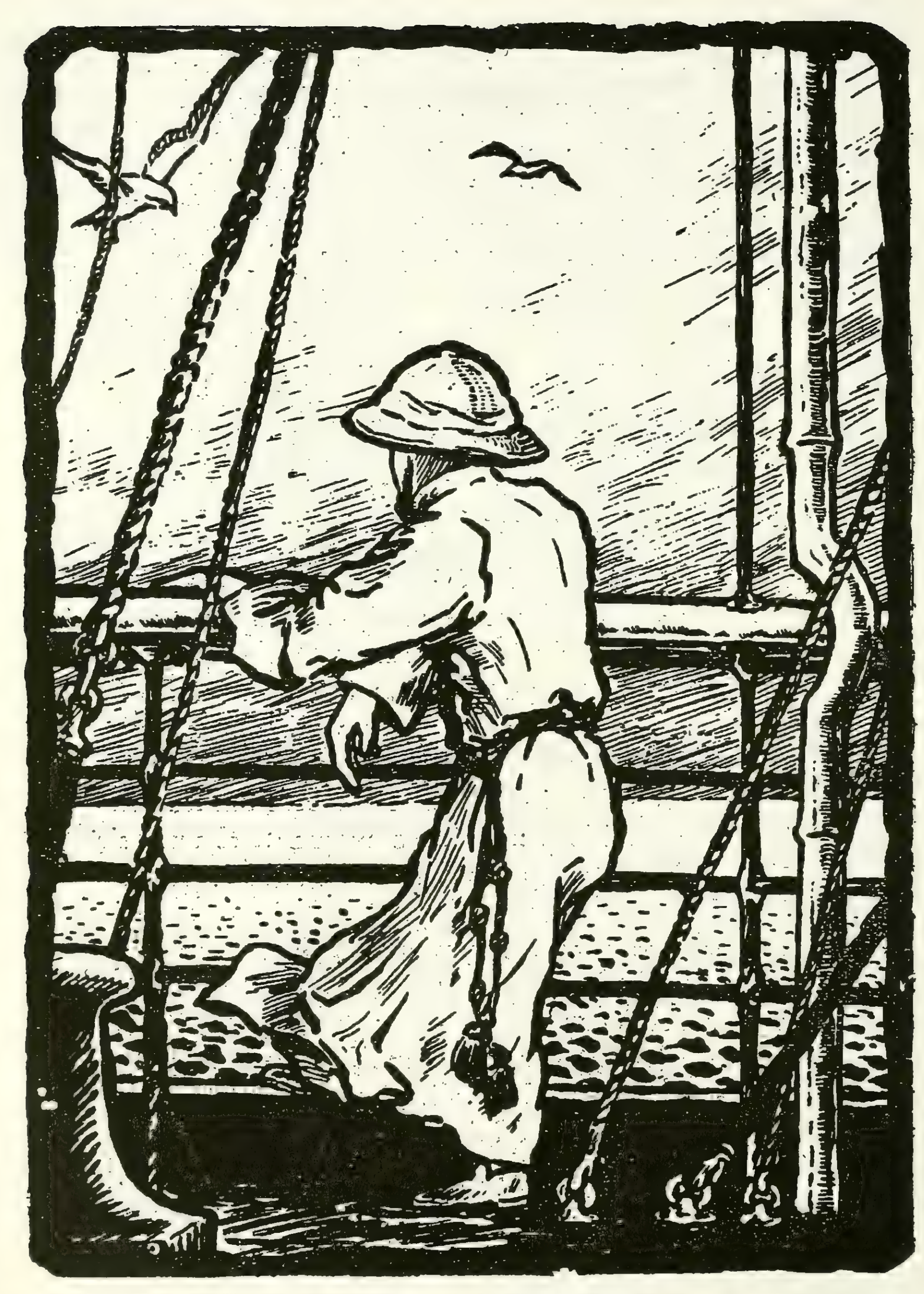
Introduction à la journée d'études du Centre Saint-Louis de France: *La France, pays de missionnaires* (Rome, 5 octobre 2000)

*Jean-Dominique Durand**

Dans le cadre de sa programmation culturelle de l'année du Grand Jubilé de l'an 2000, le Centre Saint-Louis de France, Centre culturel de l'Ambassade de France près le Saint-Siège, a voulu organiser une série de journées d'études et de conférences, visant à faire un point au moins partiel, sur « La France et 2000 ans de christianisme ».

Parmi ces diverses rencontres, au cours desquelles furent traités les apports de la France à l'Église universelle en matière de théologie, d'éducation, de patrimoine, de spiritualité, il était indispensable d'envisager la question missionnaire, tant le rôle de la France dans ce domaine a été remarquable. Il suffit de rappeler qu'à la fin du XIX[e] siècle, près de 75 % des missionnaires à travers le monde étaient français, d'où le titre donné à la Journée d'études du 5 octobre 2000, « La France, pays de missionnaires ». Il ne s'agissait évidement pas de donner dans la nostalgie ni dans la glorification d'un passé résolu, mais d'analyser et de comprendre, à partir du cadre national, l'am-

* Professeur d'Histoire contemporaine à l'Université de Lyon, Conseiller culturel de l'Ambassade de France près le Saint-Siège, Directeur du Centre Saint-Louis de France.



Le départ du missionnaire.
Dessin de Maurice Briault, spiritain, 1932.

pleur du phénomène missionnaire, et surtout sa transformation au cours du dernier siècle écoulé. Dans *Redemptoris missio*, en 1990, Jean-Paul II affirmait que la Mission n'en était encore qu'à ses débuts, et c'est là l'un des défis auxquels l'Église se trouve confrontée après 2000 ans. La Mission ne peut plus être synonyme simplement de prosélytisme, ou de lutte contre le paganisme ou d'autres religions, mais elle est devenue dialogue et rencontre avec les cultures et les religions. La mission de l'Église aujourd'hui, consiste à annoncer le Christ et à proposer la foi, sur les traces de Paul, mais aussi à contribuer au respect de l'homme et à sa promotion dans les domaines sociaux, économique et culturel en vue du développement de la personne humaine. Le missionnaire veut comprendre, intégrer la culture locale et bien souvent la préserver et en sauver les principaux éléments (langue, traditions) face, autrefois, à la pression coloniale, aujourd'hui, aux effets de la globalisation.

L'expérience missionnaire française, à travers le foisonnement de ses œuvres et la richesse morale et spirituelle de ses hommes illustre bien ces évolutions et ces nécessaires adaptations, à travers tant de grandes figures si diverses, du père Libermann au cardinal Lavigerie, du père Francis Aupiais au père Charles de Foucauld et bien d'autres qu'il est impossible d'énumérer ici, mais dont les charismes sont tous porteurs de libération.

Évolutions et adaptations sont illustrées par d'éminents spécialistes de la Mission, à la suite de l'introduction méthodologique de Mgr Ambrogio Spreafico, recteur de l'Université pontificale Urbanienne. Sont proposés d'abord trois exemples concrets, choisis dans trois sphères géographiques différentes : le rôle des Missions Étrangères de Paris en Asie est traité par M. Alain Forest, professeur à l'Université de Paris VII ; les Frères de Ploërmel et les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny aux Antilles françaises, sont présentés par M. Philippe Delisle, de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Lyon 3 ; et la présence de la Congrégation du Saint Esprit auprès des Beti au Cameroun, est analysée par M. Philippe Laburthe-Tolra, professeur à l'Université de Paris V. Puis viennent trois réflexions : sur la contribution de l'Église de France au réveil missionnaire du XIXe siècle par Mgr Paolo Giglioni, professeur de missiologie à l'Université pontificale Urbanienne ; sur le rôle des œuvres pontificales laïques dans l'expansion des missions, par Mgr Bernard Prince, secrétaire général de l'Œuvre pontificale de la Propagation de la Foi ; et sur les débats français autour de l'idée missionnaire par M. Claude Prudhomme, directeur du Centre André Latreille, de Lyon. Enfin Mgr Olivier de Berranger, évêque de Saint-Denis-en-France, fort de sa double

expérience missionnaire, en Corée et comme pasteur d'un diocèse français, mais lui-même terre de mission, offre non pas une conclusion (peut-on conclure sur un tel sujet ?) mais une réflexion personnelle sur la mission aujourd'hui, après saint François-Xavier et sainte Thérèse de Lisieux que l'Église catholique a choisis comme patrons des missions.

Je me réjouis que cette Journée d'études romaine ait permis de faire revivre la riche et féconde collaboration qui s'était instituée déjà à la fin de 1998, entre le Centre Saint-Louis de France, l'Université pontificale Urbanienne et la Congrégation du Saint-Esprit, à l'occasion d'un colloque organisé en 1998 pour commémorer le 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage, dont les Actes ont été publiés déjà dans la revue *Mémoire spiritaine*. Je tiens à remercier le père Paul Coulon, directeur de la revue, Mgr Ambrogio Spreafico, Recteur de l'Université pontificale Urbanienne, ainsi que les Professeurs Paolo Giglioni et Claude Prudhomme pour la mise en œuvre scientifique de cette rencontre, pour leur soutien et leur confiance.





Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 15 à p. 20.

La France, pays de missionnaires

*Mgr Ambrogio Spreafico**

Monsieur l'Ambassadeur, cher professeur Durand, illustres collègues, c'est une joie et un honneur pour moi d'ouvrir cette journée d'études sur « La France, pays de missionnaires ». En tant que Recteur de l'Université Pontificale Urbanienne, unique université missionnaire de l'Église catholique, je ne puis que remercier les deux institutions qui ont organisé cette journée en lien avec notre Université, à savoir l'Ambassade de France près le Saint-Siège et le Centre Saint-Louis des Français, pour avoir choisi un sujet si riche et si actuel. En fait, si nous parcourons l'histoire, surtout celle des deux derniers siècles, il est facile de se rendre compte combien la France a été inspiratrice d'un souffle missionnaire qui a entraîné toute l'Église. Au cours du XIXe siècle, cela est patent avec la naissance de grands instituts missionnaires ; au cours du XXe siècle, c'est la France qui déclenche le mouvement d'évangélisation : non plus *ad extra* mais *ad intra* ; c'est à dire à l'intérieur des pays depuis longtemps évangélisés.

---

* Recteur de l'Université Pontificale Urbanienne. Texte traduit de l'italien par René Charrier.

Les grands textes missionnaires du XXe siècle

L'esprit missionnaire qui a imprégné l'histoire de l'Église de France durant les deux derniers siècles va de pair avec la réflexion que le magistère a conduite de façon permanente pendant tout le siècle qui vient de se terminer. Je citerai seulement pour exemple les grands documents missionnaires du XXe siècle : *Maximum illud* de Benoît XV (1919), *Rerum Ecclesiae* de Pie XI (1926), *Fidei donum* de Pie XII (1957), *Princeps Pastorum* de Jean XXIII écrit à l'occasion du Quarantième anniversaire de la Lettre Apostolique de Benoît XV (1959), le Décret conciliaire *Ad Gentes divinitus* (1965) et l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1975), et enfin *Redemptoris missio* de Jean-Paul II (1990).

Réponses romaines aux orientations de *Maximum Illud*

Au moment où commence un siècle, et plus de 80 ans après un document aussi essentiel pour l'Église missionnaire que *Maximum illud,* il faut se demander, sans pour autant oser faire un bilan comment a été vécue la grande proposition missionnaire de Benoît XV.

Dans un moment de grands bouleversements internationaux, au terme de la première guerre mondiale, l'encyclique émettait trois grands principes : « Le droit pour chaque civilisation de sauvegarder son identité foncière, la souveraine possibilité pour tous les peuples de choisir leur propre destin civil et religieux, la mission comme pure annonce de l'Évangile sans confusions culturelles, raciales ou politiques [1]. » Pour réaliser ce programme, Benoît XV insiste sur la nécessité de former un clergé indigène, qui devra peu à peu diriger les missions : « … le responsable de la mission devra avoir à cœur la bonne formation du clergé indigène, sur lequel repose tout spécialement les meilleures espérances des nouvelles chrétientés. » Il ajoute ensuite : « Mais, pour que le clergé indigène puisse porter les fruits espérés, il est absolument nécessaire qu'il soit instruit et éduqué comme il convient… de façon qu'il puisse un jour assumer lui-même le gouvernement d'une chrétienté. »

1. *Cf.* Alberto MONTICONE, « Il pontificato di Benedetto XV », in E. GUERRIERO, A. ZAMBARBIERI, *La Chiesa e la società industriale* (A. FLICHE, V. MARTIN, *Storia della Chiesa,* XXII/1), Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990 p. 193-194.

La longue histoire de l'Université Urbanienne, depuis la création du Collège Urbanien jusqu'à aujourd'hui, a été hantée toujours davantage par cette préoccupation. Le rôle de l'Urbanienne est précisément de former des prêtres saints et cultivés pour l'Église missionnaire. Le renouveau missionnaire voulu par Benoît XV a été comme une aération, qui a déclenché un changement jusque dans notre Université. Preuve en est la création de l'Institut Missionnaire Scientifique en 1933, déjà peut-être en germe dans un passage de *Maximum illud* : les missionnaires « seront instruits dans toutes les disciplines nécessaires au missionnaire, tant sacrées que profanes. Et nous voulons expressément que ce soit fait avec grand soin dans les cours du Collège Pontifical de la Propagande sis en cette haute cité ; nous demandons aussi que désormais y soit donné un enseignement spécial sur tout ce qui touche les missions ».

Ce que rappelle également Jean-Paul II, lorsque dans son enseignement et ses voyages, il reprend à son compte le tourment paulinien de l'annonce universelle de l'Évangile. Je voudrais seulement rappeler les paroles qu'il prononça lors de sa première visite à l'Urbanienne : « La faculté de théologie, avec ses différentes disciplines, l'Institut Missionnaire Scientifique et l'Institut de Catéchèse Missionnaire, canoniquement érigé voici quelques mois, devront approfondir avec rigueur scientifique le problème de l'inculturation de l'Évangile et devront former de façon adéquate les futurs messagers, pour qu'ils sachent répandre le message du Christ parmi toutes les nations, sans le déformer ni le vider ; mais en le portant au cœur même de la vie et des traditions des divers peuples ; pour les faire monter jusqu'au Christ, voie, vérité et vie de l'homme [2]. »

La récente restructuration de la Faculté de Missiologie se veut une réponse vigoureuse aux nouveaux défis lancés à la théologie par la rencontre avec les religions et les cultures. C'est précisément dans cette perspective qu'au cours de ce mois se déroulera à l'Urbanienne, avec la participation de nombreux savants provenant de toutes les parties du monde, le Congrès International de Missiologie avec pour thème : « Vous, qui dites-vous que je suis ? Réponses missiologiques et missionnaires dans le contexte des religions et des cultures. »

---

2. *Cf.* Jean 14,6. La citation est prise dans *L'Osservatore Romano* du 20 octobre 1980.

XIX[e] siècle : le réveil missionnaire

Tournons-nous vers le passé. Déjà au XIX[e] siècle, avec les Papes Pie VII (1800-1823) et Léon XII (1823-1829), sous l'impulsion et par le travail de Stefano Borgia, premier secrétaire et ensuite préfet de la Propagande (il meurt au début du XIX[e] siècle), le Saint-Siège tentait une réorganisation missionnaire venant après la suppression de la Congrégation de la Propagande en 1798 lors de l'occupation française de Rome. Ce fut l'Église de France qui, parmi les premières, accueillit cette préoccupation. Au cours du XIX[e], on assiste en effet à un grand réveil missionnaire, et la France se place au premier rang des nations chrétiennes. Le grand historien K.S. Latourette écrit à ce sujet : « Le XIX[e] siècle offre un renouveau aussi surprenant que spontané. On a l'impression, que le christianisme n'a jamais connu autant de vitalité ; pas même dans les magnifiques premiers siècles [3]. »

Le renouveau catholique commence justement en France et se répand dans les pays voisins. En 1802, F.A. Chateaubriand écrit son livre *Le Génie du christianisme*. Le nombre très important d'exemplaires vendus ainsi que le nombre des traductions en langues étrangères démontrent la grande diffusion de cet ouvrage et l'intérêt qu'il a trouvé dans le peuple.

Il est significatif que trois des œuvres missionnaires, qui deviendront plus tard pontificales, naissent en France au XIX[e] siècle. En 1822, Pauline Jaricot lance à Lyon « l'Œuvre de la Propagation de la foi ». Plus tard, sont fondées « l'Œuvre de la Sainte Enfance » (1843) et « l'Œuvre de Saint-Pierre Apôtre » pour le clergé indigène (1889). Les trois fondations sont reconnues et soutenues par les Papes. Grégoire XVI recommande « l'Œuvre de la Propagation de la foi » dans l'encyclique *Probe nobis* en 1840 et reconnaît quelques années après « l'Œuvre de la Sainte Enfance » (1846). Dans la lettre apostolique *Ad extremas Orientis oras* (1893), Léon XIII soutient « l'Œuvre de Saint-Pierre Apôtre ». Il me semble qu'en partant de la base, on en vient à renforcer aussi le lien entre le Saint-Siège et l'Église de France, qui avait subi un sérieux arrêt après la Révolution française et l'occupation de Rome. En outre, pour la première fois, les missions ne sont pas financées par des princes ou des rois, mais par le peuple. De 1818 à 1921, surgissent en France plus de 246 groupes missionnaires. Inutile d'ajouter à ces quelques infor-

---

3. K.S. LATOURETTE, *Missions tomorrow*, New York, 1936, p. 5.

mations ; à elles seules elles soulignent déjà l'abondance de tout ce qui survient en France au XIX[e] siècle. On devrait citer en exemple les nombreux instituts missionnaires qui se fondent durant ce siècle en France, mais le Professeur Giglioni nous en parlera dans sa communication.

XX[e] siècle : France, pays de mission

Pareillement, c'est de manière diverse qu'au cours du XX[e] siècle la France cherche des réponses aux nouveaux défis de la chrétienté. En effet le contexte a commencé de changer dans les pays d'ancienne évangélisation, entre autres dans les pays européens. La sécularisation commence à se faire sentir principalement dans les grandes agglomérations urbaines. Pour la première fois en 1943, on parle de la France comme pays de mission. Ce sont les abbés H. Godin et Y. Daniel, deux prêtres aumôniers de la JOC, qui présentent au cardinal Suhard leur livre « France pays de mission *?* ». On y évoque la prise de conscience de la progressive déchristianisation des masses populaires due, selon les auteurs, à une pastorale trop éloignée du monde du travail. Il est pour cela nécessaire de fonder des communautés missionnaires qui s'enracineront dans les milieux où vivent les pauvres. Le Cardinal Suhard, que la lecture du livre a véritablement secoué, institue en 1944 la Mission de Paris, formée par un groupe de prêtres voués à l'évangélisation du monde ouvrier. C'est d'elle que naîtra l'expérience des prêtres ouvriers.

L'analyse et les intuitions des deux aumôniers de la JOC mettent l'accent sur le processus de sécularisation qui, de nos jours, concerne plus que les masses ouvrières. À travers ce constat, l'urgence d'une mission s'adressant à toutes les communautés chrétiennes est désormais ressentie comme une impérieuse nécessité. Par ailleurs, au début du nouveau millénaire, le témoignage des missionnaires sert de modèle pour la vie des chrétiens et pour la construction de la communauté chrétienne. L'Église ne peut exister que si elle est missionnaire. Et l'Église, selon les paroles de Jean-Paul II, n'en est qu'à ses débuts.

Une mission nouvelle pour notre temps

Le défi du nouveau siècle a peut-être quelque analogie avec celui du début du XIX[e] siècle en France et en Europe après l'illuminisme : comment annoncer

l'Évangile de Jésus-Christ sans enfouissement, mais en même temps sans renoncer à dialoguer avec les hommes et les femmes de notre temps ? Peut-être l'expérience de l'Église de France au XIX[e] siècle pourra-t-elle stimuler notre réflexion et nous pousser à une action enracinée dans la tradition, et sachant répondre de façon nouvelle aux questions de notre temps.

Pour conclure, je vous rappellerai deux exemples presque contemporains qui ont marqué la présence de l'Église en terre d'Islam : le cardinal Charles Martial Allemant Lavigerie (1825-1892) et le petit Frère Charles Eugène de Foucauld (1858-1916). Ils ont vécu la mission de manière différente, mais tous deux sont des hommes animés par la grande passion paulinienne de se faire tout à tous ; en témoignant de l'Évangile de Jésus-Christ en terre non-chrétienne.





De l'Instruction *Neminem profecto* (1845) sous Grégoire XVI (ci-dessus, à gauche) à l'encyclique *Maximum illud* de Benoît XV (à dr.) (1919), une pensée missionnaire aux mêmes insistances : priorité au clergé indigène, défiance de tout nationalisme.

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 21 à p. 40.

La modernité d'une société missionnaire : Les débuts des Missions Étrangères de Paris en Asie

*Alain Forest**

L'histoire des origines françaises et romaines de la Société des Missions Étrangères de Paris est bien connue. Constituée dans le courant des années 1650 pour aller former, en Chine et au Viêtnam, des clergés autochtones, cette Société étendra peu à peu son action de l'Inde au Japon, tout en demeurant, pour diverses raisons, une œuvre essentiellement française – de leur côté, nombre d'Asiatiques se représenteront longtemps la France *via* le missionnaire MEP [1].

La modernité du projet missionnaire des MEP

Il est intéressant toutefois de rappeler la modernité, pour l'époque, du projet qui anime les premiers missionnaires.

Ce projet ? La formation de clergés autochtones. Cela suppose, en amont, la création de collèges et de séminaires – préoccupation majeure en Occident même, dans le mouvement de la réforme catholique. Et cela présup-

---

* Professeur, Université Denis-Diderot/Paris VII, Directeur du Laboratoire SEDET (Paris VII/CNRS).

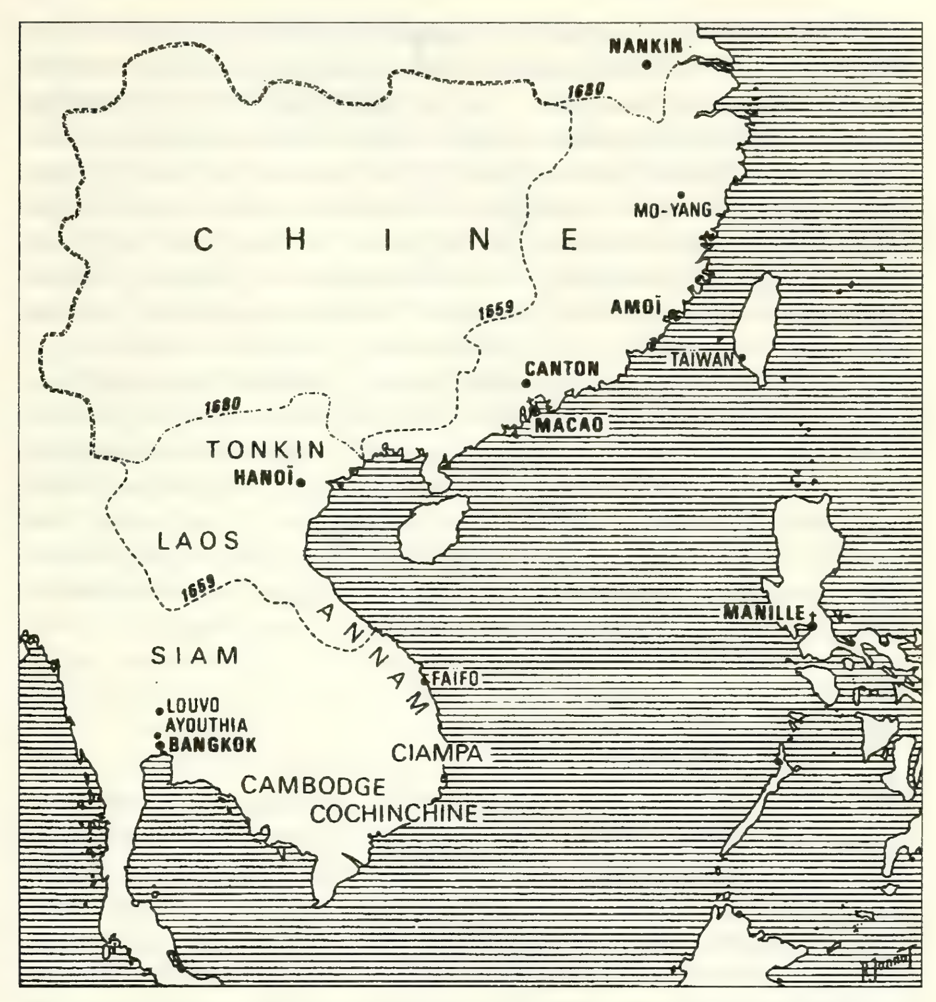
1. Concernant les origines et le projet MEP, je renvoie à Jean GUENNOU, *Missions Étrangères de Paris*, Paris, Fayard (Le Sarment), 1986, 283 p.

pose que l'on s'achemine, en aval, vers la constitution de véritables "Églises" locales, c'est-à-dire, selon le modèle chrétien, de diocèses gouvernés par des évêques et leurs clergés indigènes agissant en communion avec Rome, sans interférence d'autres pôles ou relais européens d'autorité : c'est la raison pour laquelle les évêques missionnaires, chargés de mission temporaires en quelque sorte, ne seront que des "vicaires apostoliques", évêques *in partibus infidelium* de quelque diocèse disparu ou déserté.

Le cadre du projet est fixé dans les extraordinaires Instructions envoyées aux premiers évêques missionnaires par la *Propaganda Fide* (1659) [2]. Certaines de ces instructions qui concernent les attitudes que les missionnaires doivent adopter sur le terrain sont demeurées jusqu'à nos jours au cœur de la missiologie catholique. Ainsi la Propagande recommande-t-elle que les missionnaires s'en tiennent à une respectueuse distance par rapport aux autorités politiques, évitant le mélange des genres entre le politique et le spirituel ; en particulier, ils ne doivent se mettre au service des princes, dans des fonctions de conseillers, qu'en cas de nécessité et de manière ponctuelle – certaines pratiques des pères jésuites en Asie sont ainsi désavouées –, et surtout ils doivent absolument se garder de se conduire en agents d'influence au service de quelque parti « espagnol, français, turc, persan ou autre ». Une autre série de conseils est demeurée célèbre, qui, toujours dans le sens de la formation d'Églises autochtones, touche au respect des mœurs, coutumes et traditions : « Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe [...] Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout le monde les traditions de leur pays, et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs des anciens... » Etc.

Ce somptueux volet des Instructions ne doit toutefois pas nous masquer une autre des préoccupations romaines : parvenir à contourner puis à rendre peu à peu caducs les patronages portugais et espagnol qui, en vertu du traité de Saragosse (1529), se partagent alors le contrôle des missions et des juridictions reli-

2. Les évêques français, Mgr Pallu notamment, ont cependant largement contribué à l'élaboration de ces Instructions.



Carte extraite de : Dom Guy-Marie OURY *Mgr François Pallu ou les missions étrangères en Asie au 17e siècle*, Paris, France-Empire, 1985.

gieuses déjà créées en Asie, tout en s'y combattant par ordres religieux – notamment, jésuites sous patronage portugais contre dominicains, franciscains et groupe augustins sous patronage espagnol – et par communautés locales portugaises, japonaises, espagnoles interposées. De même, sous l'aile des patronages, certaines congrégations religieuses tendent-elles à s'ériger localement en seules et ultimes autorités religieuses, réguliers portugais ou espagnols ou autres Européens agissant ici et là en chefs d'Église ne relevant que de la hiérarchie de leur Ordre, refusant une catholicité fondée sur la reconnaissance et la présence d'évêques et, bien sûr, se soustrayant quasi totalement – sinon *via* les supérieurs généraux de leurs Ordres – au dialogue avec Rome et au contrôle de cette dernière. Les autorités romaines imputent à ces conflits et comportements les persécutions et la fermeture totale du Japon au catholicisme, et plus généralement les difficultés de l'évangélisation dans nombre de sociétés d'Asie. Aussi, dans la perspective d'un contournement des patronages, prodiguent-elles, dans leurs Instructions, quelques règles et conseils aux nouveaux missionnaires : à court terme, éviter les endroits où les Portugais sont très implantés pour ne pas se heurter d'entrée à leurs oppositions ; en permanence, apprendre aux futurs clergés à toujours en référer directement à Rome en cas de problème ou d'incertitude.

Une forme nouvelle d'organisation

Les désordres créés par les congrégations constituant l'une des plaies auxquelles la Propagande a décidé de remédier, il est hors de question pour cette dernière que les nouveaux missionnaires et vicaires qu'elle mandate en Asie s'organisent eux-mêmes en congrégation supplémentaire. D'où la formule d'une grande originalité qui prévaut alors : les missionnaires de la nouvelle société seront des prêtres séculiers, issus du clergé diocésain en Europe, envoyés en mission avec l'approbation de leur évêque ; le séminaire des Missions Étrangères qui sera établi à Paris ne fonctionnera donc pas dans un premier temps comme un lieu de formation au sacerdoce mais comme un lieu de rassemblement, de préparation au départ vers des pays inconnus, d'accueil en cas de retour ou de passage des évêques et missionnaires en France... et aussi de travail pour ceux qui, en France, assurent la logistique de l'entreprise.

Ici, il faut souligner deux autres originalités de l'organisation de la Société.

D'une part, et le fait ne sera pas rare dans les trente premières années de la mission, des jeunes gens qui se destinent au sacerdoce et qui sont attirés

par le travail missionnaire pourront, s'ils disposent de la permission de leur évêque, aller achever leur formation et être ordonnés en Asie même, essentiellement à Ayutthaya (*cf. infra*).

De même, il est prévu que des laïcs puissent accompagner les missionnaires pour les aider dans leurs travaux et leur apporter leurs compétences dans plusieurs domaines, que ce soit sur le plan de l'organisation et de la gestion du quotidien ou encore sur le plan artistique (peintres, musiciens, etc.). Plus encore, ce sont, à l'origine, des directeurs laïcs qui, en France, sont chargés par les vicaires apostoliques de la gestion financière comme de la sauvegarde et de la défense de l'entreprise.

Cette conception d'une mission à laquelle laïcs et prêtres travailleraient en commun est l'expression du mouvement militant qui, suite au passage et aux conférences du père jésuite Alexandre de Rhodes à Paris (1653), s'est investi dans le projet d'envoi de missionnaires pour former des clergés autochtones au Viêtnam puis en Chine : un mouvement de catholiques militants dominé par les membres de la puissante Compagnie du Saint-Sacrement et où agissent en étroite coordination laïcs et prêtres, quelques-uns des plus grands noms du royaume de France et des membres les plus éminents du clergé.

C'est essentiellement sur ce mouvement que repose l'organisation pratique de la nouvelle Société, en particulier ces deux "nerfs de la guerre" que constituent le financement et la propagande pour le recrutement. Et c'est de là que vont venir les premières difficultés puisque, alors même que le premier évêque (Mgr Lambert de la Motte) et les premiers missionnaires français se mettent en route pour l'Asie, Mazarin supprime la Compagnie du Saint-Sacrement en 1660. Si les réseaux de relations tissés à l'intérieur de celle-ci pendant les années 1650 demeurent encore solidaires jusque vers les années 1680, il reste que l'entreprise, atteinte d'entrée dans son noyau dynamique, aura peine à surmonter l'épreuve et qu'elle va parallèlement tendre à devenir une institution essentiellement cléricale, d'autant que, hors quelques exceptions, les laïcs ne se présenteront guère de leur côté pour aller travailler en pays de mission.

Naissance du conflit avec les jésuites

D'autres difficultés ne vont pas tarder à surgir, notamment la mésentente sur le terrain avec les jésuites sous patronage portugais, qui va un moment, à la fin des années 1680, dégénérer en un conflit avec les jésuites français,

très puissants autour du roi Louis XIV et dont certains se sont manifestement mis en tête de devenir les supérieurs des entreprises missionnaires en Asie. Le conflit est d'autant plus ravageur que nombre de jésuites de France ont activement participé, dans les années 1650, à la création et au recrutement pour les Missions Étrangères et que la plupart des premiers membres de celles-ci sont, de ce fait, des disciples des pères jésuites…

La querelle avec les jésuites qui, en Asie, s'arc-bouteront sur le patronage portugais pour refuser toute collaboration avec ces évêques et missionnaires français envoyés par Rome hors l'autorisation du roi du Portugal, manifeste aussi l'ambiguïté ou, si l'on préfère, le prudent pragmatisme des positions romaines concernant la question des patronages.

Rome entend bien étendre son autorité sur les juridictions et missions catholiques dans les pays d'Extrême-Orient ; en ce sens, et jusque vers 1687, elle soutiendra sans défaillir ses évêques et missionnaires… Dans l'immédiat, elle ne dispose ni d'une position de force pour arriver à ses fins, ni des moyens humains et financiers qui lui permettraient d'entretenir elle-même les missions d'Asie : elle a malgré tout besoin des souverains catholiques d'Occident afin de soutenir les entreprises missionnaires. Pour cette raison, non seulement elle évitera un affrontement avec les souverains du Portugal et d'Espagne sur la question du patronage mais peu à peu – à partir du réchauffement des relations entre le Saint-Siège et le roi de France dans les années 1690 –, la plupart des missions où œuvrent les missionnaires et évêques français deviendront elles-mêmes des “œuvres françaises”, soutenues par des autorités françaises qui veilleront en particulier à défendre la nomination de vicaires apostoliques français là où les MEP sont implantées.

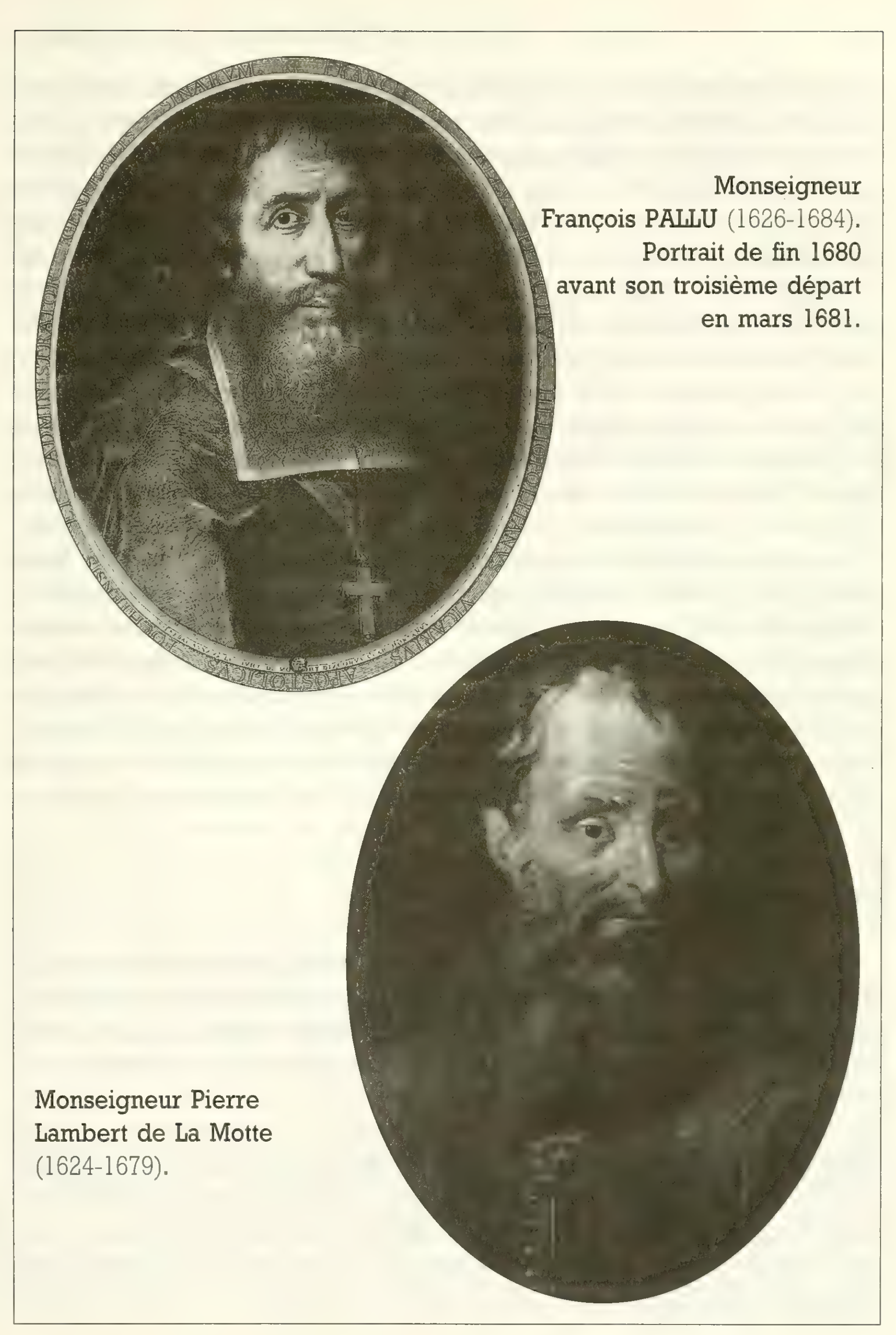
La confrontation du projet avec les terrains asiatiques

Comment va évoluer la modernité de l'entreprise MEP dans la confrontation avec les terrains asiatiques ?

Avant d'aborder cette question, précisons que, partis pour le Tonkin, la Cochinchine [3] et la Chine, nos premiers missionnaires sont d'abord immobilisés au Siam

---

3. Durant les XVIIe-XVIIIe siècles, le Viêtnam (en ce temps, le pays s'appelle Dai Viêt, l'appellation Annam étant chinoise) est placé sous l'autorité symbolique d'un seul empereur de la famille des Lê, mais se trouve divisé en deux seigneuries qui n'entretiennent d'autres relations que conflictuelles, la



Monseigneur
François PALLU (1626-1684).
Portrait de fin 1680
avant son troisième départ
en mars 1681.

Monseigneur Pierre
Lambert de La Motte
(1624-1679).

Photos Archives MEP

(l'actuelle Thaïlande avec pour capitale, à l'époque, Ayutthaya), entre autres pour cause de persécution au Tonkin et de guerre sur les côtes de la Chine.

Ces empêchements et la protection dont les missionnaires jouissent de la part du roi de Siam Prah Narai (1657-1688), les incitent à demander qu'un Vicaire apostolique ait juridiction sur le Siam et à créer à Ayutthaya un établissement qui sera lieu d'accueil, de répartition, de repli et de repos pour les missionnaires. Ainsi un vicariat apostolique est-il créé par Rome en 1669, avec à sa tête un évêque des MEP (Mgr Laneau). De même la procure des nouvelles missions sera-t-elle installée à Ayutthaya jusqu'en 1688 [4].

C'est d'Ayutthaya qu'au compte-gouttes, et parfois après bien des péripéties, les missionnaires rejoignent leur mission : un missionnaire envoyé en Cochinchine en 1664 ; un missionnaire – M. Deydier – qui réussit à s'infiltrer au Tonkin en 1666 ; un groupe de missionnaires conduit par Mgr Pallu qui parvient à prendre pied sur les côtes de la Chine, au Fujian, en 1684, etc.

Je m'en tiendrai à l'œuvre missionnaire française au Tonkin et au Siam aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, laquelle me paraît toutefois bien refléter l'action générale des MEP en Asie [5]. J'insiste aussi sur la présence de missionnaires français en Asie dès 1662, c'est-à-dire sur le fait que les missionnaires français ont connu deux siècles d'histoire en Asie avant la colonisation française (à partir de 1859 au Viêtnam), soit plus qu'entre 1859 et aujourd'hui, et que la prise en compte de cette durée change singulièrement les perspectives quant à la relation entre entreprise missionnaire et entreprise coloniale françaises.

La formation d'un clergé local dès le début

Mais revenons à la réalisation du projet des MEP : la formation de clergés locaux. Malgré les moyens matériels et humains dérisoires dont disposent les missionnaires – deux ou trois personnes, évêque compris, par mission –, ils avancent toutefois avec une certaine témérité. Dès 1668, est établi à Ayut-

---

seigneurie des Trinh au nord, dans ce que les Occidentaux appellent le Tonkin et qui a pour capitale la ville impériale, Thang-long (Hanoï), la seigneurie des Nguyên au sud, que les Occidentaux appellent la Cochinchine (c'est en fait le centre de l'actuel Viêtnam) avec pour capitale Phu-xuân (l'actuelle Huê).

4. Deux procures prendront ensuite le relais, l'une à Pondichéry, l'autre à Macao.

5. Pour une histoire détaillée, cf. Alain FOREST, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam (XVII[e]-XVIII[e] siècles). Analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, Paris, L'Harmattan, 1998, 3 vol. : Livre I, *Histoire du Siam*, 462 p. ; Livre II, *Histoire du Tonkin*, 302 p. ; Livre III, *Organiser une Église, convertir les Infidèles*, 495 p.

thaya un collège séminaire dont la vocation est d'accueillir, en ce lieu où l'on dispose d'une certaine liberté religieuse, des jeunes gens du Siam mais aussi et surtout de Cochinchine, du Tonkin et de Chine pour les scolariser et tâcher de les amener jusqu'à la prêtrise.

Ce collège que l'on qualifiera de "général" sera obligé de quitter Ayutthaya un siècle plus tard, en 1765, puis connaîtra de nombreuses pérégrinations au milieu des tourmentes qui s'emparent des différents pays d'Asie à la fin du XVIII[e] siècle ; il s'installera à Ha-tiên à la frontière actuelle du Viêtnam et du Cambodge, puis à Pondichéry (1769) avant, enfin, de trouver une implantation plus sûre à Penang (1807) où il est demeuré jusqu'à nos jours. Dans ce collège, et dans la mesure où Rome exige que les futurs prêtres connaissent le latin, une énergie considérable est dépensée pour l'enseignement de cette langue totalement étrangère, par son écriture et son esprit, aux langues asiatiques. On est toutefois frappé de la diversité et de la qualité de ce qui y est enseigné : au milieu de quelques classiques chrétiens telle *L'imitation de Jésus-Christ*, les élèves doivent plancher sur d'autres textes bien connus, *Les Commentaires* de César, les *Fables* de Phèdre, les *Métamorphoses* d'Ovide, Érasme, et les ouvrages de l'abbé de Fleury dont le *Catéchisme historique*, etc. De l'histoire profane et de la chronologie, de la géographie, de l'arithmétique et un peu de géométrie figurent aussi au programme. Notons toutefois que, passées les années 1690, l'enseignement se fera beaucoup moins éclectique et essentiellement à partir de livres pieux. De même ne trouvera-t-on plus dans la bibliothèque des missionnaires ces *Mercures* hollandais, les ouvrages de Descartes, ou encore les comédies de Molière que l'on a pu y consulter jusqu'en 1688, date d'un affrontement entre Siamois et Français qui conduisit à la quasi destruction de la mission du Siam pendant trois-quatre années.

L'année 1668 marque aussi le véritable début de la formation d'un clergé tonkinois. Arrivé seul en 1666 dans un Tonkin que les pères jésuites avaient dû abandonner trois ans auparavant, François Deydier parvient à persuader les principaux catéchistes formés par les pères de travailler avec lui, nouveau missionnaire mandaté par Rome. Dès lors, dans la clandestinité, sur une barque où se rassemblent les catéchistes, il continue le travail de formation de ces derniers puis envoie deux anciens catéchistes se faire ordonner à Ayutthaya en 1668. Le plus dur – et ce qui restera longtemps une tâche ardue pour les missionnaires qui lui succéderont – est de faire apprendre à ces nouveaux prêtres les formules sacramentelles, les Canons de la Messe en

particulier, par cœur et en latin. En effet Rome acceptera pendant longtemps que les prêtres vietnamiens ne pratiquent pas le latin mais exigera tout de même qu'ils prononcent en latin les formules sacramentelles essentielles.

La décision la plus audacieuse est celle que l'évêque Lambert de la Motte, en visite clandestine au Tonkin, prend à la suggestion de Deydier en janvier 1670 : l'ordination de 7 nouveaux prêtres, toujours des anciens catéchistes des pères jésuites, et l'assignation à chacun de districts autour d'une paroisse principale. Dans la foulée de cette ordination, se tient un synode du Tonkin, entre vicaire apostolique, missionnaires et prêtres locaux ; les missionnaires et évêques français aiment à susciter de tels synodes lorsque le besoin s'en fait ressentir – ainsi à Ayutthaya dès 1664 –, montrant par là combien ils adhèrent aux principes de communion entre évêque et clergé, très affirmés dans l'Église catholique en ce même moment.

Ainsi donc s'esquissent au Tonkin une nouvelle organisation religieuse, un maillage du pays par les prêtres locaux, avec évidemment, pour chacun, la charge de visiter régulièrement leurs chrétientés et d'y dispenser les sacrements. Il faudrait davantage illustrer le courage et la ténacité dont ont su faire preuve ces premiers prêtres tonkinois, qui sont en réalité les principaux artisans de l'œuvre en cours…

Par la suite, alors qu'il est très coûteux d'envoyer systématiquement des élèves à Ayutthaya, des petites écoles sont implantées localement, dans la province du Nghê-an et dans la province du Son-nam, tandis que les grands élèves seront formés au siège des évêques apostoliques, à Pho-yên, au sud de Hanoï et au bord du Fleuve rouge, où les missionnaires se font passer après 1670 pour des marchands au service de la Compagnie française des Indes.

Cette situation perdure jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, qui est marqué par deux changements importants pour l'organisation de la mission française. D'une part, en 1695, Rome confie la juridiction sur le territoire situé à l'est du Fleuve rouge, le "Tonkin oriental" aux ordres religieux hispaniques, notamment aux dominicains espagnols parmi lesquels sera la plupart du temps choisi le vicaire apostolique de ce secteur, alors que les missionnaires français, avec à leur tête un évêque apostolique, se voient confier le territoire situé à l'ouest du Fleuve rouge. D'autre part, en 1712-1713, une répression anti-catholique oblige les quelques missionnaires français du Tonkin occidental à quitter Pho-yên et leur "comptoir" pour agir désormais dans la plus complète clandestinité.

Malgré cela, ils continuent à entretenir des petites écoles et l'équivalent d'un grand séminaire, ainsi qu'à coordonner l'action des 20 à 30 prêtres locaux qui exercent dans les années 1750, chacun dans un district, sur le territoire du "Tonkin occidental".

Les autres missions MEP connaissent des histoires comparables.

L'opposition des jésuites et leurs raisons

Sans doute pensons-nous aujourd'hui que l'œuvre de formation d'un clergé autochtone en Asie, projet défendu depuis 1650 par le père Alexandre de Rhodes, l'un des premiers évangélisateurs de la Cochinchine puis du Tonkin, projet défendu également par la Propagande romaine, allait de soi. Or, à l'époque, il en va tout autrement et les premières ordinations de prêtres asiatiques sont ressenties comme une sorte de désaveu et d'annonce d'une fin de monde par la plupart des ordres religieux exerçant en Asie, au premier chef les pères jésuites.

Que ces pères jésuites puissent être catastrophés par une telle "révolution" se comprend toutefois. Chassés du Japon, ils se sont repliés à partir de la fin des années 1610 et dans les années 1620 vers les pays viêtnamiens où ils sont parvenus à jeter les bases de chrétientés vivantes et solides. Dans le mouvement d'une pratique bien rodée, jadis au Japon, puis en Chine, ils ont formé des équipes de catéchistes viêtnamiens compétents et sûrs. Enfin, ils se sont organisés dans ces pays en toute indépendance, avec souplesse et de manière relativement efficace. Et voici que des missionnaires venus d'ailleurs, arguant qu'ils sont les nouveaux supérieurs de chrétientés qu'il convient désormais d'élever au rang d'églises locales, détournent leurs catéchistes et enjoignent même aux pères de la Compagnie de se plier à l'autorité du vicaire apostolique ! La résistance va être extrême, les conflits persister jusqu'à la suppression de la Compagnie par le marquis de Pombal au Portugal (1754) et prendre des allures souvent lamentables. Ainsi, du jour au lendemain, les catéchistes devenus prêtres sont-ils âprement critiqués par leurs anciens précepteurs jésuites : ceux-ci dénoncent l'ignorance crasse des nouveaux prêtres et jugent sans effet les sacrements qu'ils délivrent sous prétexte qu'ils se tromperaient en récitant en latin les formules sacrées.

Plus globalement – outre le fait que les jésuites arguent que le patronage du roi du Portugal n'a jamais été dénoncé –, les pères réguliers ont recours

à un vieil argument contre lequel s'insurgeait déjà de Rhodes 20 années plus tôt : en cas de rupture des liens avec Rome, du fait de certains prêtres ou du fait d'une persécution qui, comme au Japon, pourrait s'éterniser, la consécration de prêtres locaux coupés du clergé européen et livrés à eux-mêmes pourrait conduire à la formation de véritables églises schismatiques et à des rituels sacrilèges. À cet égard, l'ordination d'un trop grand nombre de prêtres est une véritable folie et, en y procédant, les Français démontrent ainsi leur incompétence et leur méconnaissance des réalités missionnaires en Asie. À cela, les Français répliquent qu'on trouverait toujours de bonnes raisons pour remettre à plus tard la constitution de clergés locaux, et que les pères visent plutôt à préserver leur pouvoir et leur prestige : comme le disait de Rhodes, combien de persécutions, combien de témoignages manifestes d'attachement au catholicisme les Viêtnamiens devraient-ils donc subir et accumuler, et jusque à quand, avant d'obtenir la création d'un clergé local ?

Le conflit entre MEP et dominicains espagnols à ce propos de l'ordination de prêtres locaux demeure plus feutré, il n'empêche que les dominicains comme les jésuites répugnent à ces ordinations et qu'il faut attendre le milieu du XVIIIe siècle pour qu'ils y procèdent.

Ce conflit n'est pas sans conséquences. C'est par crainte d'un schisme que Rome, dans ses Instructions de 1659, demandait aux missionnaires d'apprendre aux prêtres locaux à communiquer à Rome tous les éventuels problèmes, conflits et incertitudes. De même est-ce, semble-t-il, par crainte des schismes que Rome exige des nouveaux prêtres locaux qu'ils sachent le latin ou, tout au moins, récitent par cœur en latin les formules essentielles : ainsi, l'oubli du latin qui résulterait d'une éventuelle longue rupture avec Rome réduirait-il à néant l'efficacité des formules sacramentelles et la perpétuation de rites sacrilèges.

L'abandon des perspectives de consécration d'évêques locaux

Autre importante conséquence du conflit autour de la constitution de clergés locaux : les réticences puis l'abandon des perspectives de consécration d'évêques locaux.

À ce sujet, les projets romains et de certains vicaires apostoliques français tels Mgr Pallu semblent devoir se concrétiser très rapidement. En tout cas, en 1678, Pallu s'enthousiasme non seulement parce qu'un évêque sino-

portugais, Grégoire Lô (Lopez), vient d'être nommé pour la Chine, mais aussi de ce qu'à cette occasion, la Propagande lui a demandé « des sujets propres entre les prêtres du pays [autochtones] pour en ordonner quelques-uns [comme évêques] ». Rome va même plus loin puisqu'il n'est pas question pour elle de nommer des évêques indigènes qui seraient placés sous l'autorité de vicaires apostoliques européens : si des évêques autochtones doivent être nommés, ils devront avoir pleine juridiction. Face à une telle radicalité, Pallu demande à Rome de temporiser. L'une des raisons invoquées : si les nouveaux évêques tombaient sous la coupe des jésuites ou autres réguliers, cela ne ferait qu'aggraver les conflits en cours.

Du coup, on ne parle plus de la nomination d'évêques locaux jusqu'à ce que Rome demande à nouveau, au début des années 1690, que les missionnaires français lui présentent des candidats, notamment pour le Tonkin. Il est trop tard, les réticences l'emportent. Les vicaires apostoliques du Tonkin, échaudés par ce qui se passe alors en Cochinchine où l'évêque local, un Indo-portugais formé au Siam, mène la chrétienté au bord du chaos, ne veulent pas d'un évêque tonkinois qui serait tout à fait indépendant des vicaires apostoliques tandis que Rome persiste dans son refus de la subordination d'un évêque indigène… Dès lors, il faudra attendre plus de deux siècles pour que soient nommés au Viêtnam, des évêques viêtnamiens.

Jésuites et MEP : deux visions de l'autre

La réaction violente des jésuites – et accessoirement des autres ordres réguliers – à la création de clergés locaux s'explique probablement par d'autres raisons. Il faut bien voir en effet que les pères de la Compagnie exercent depuis plus d'un siècle déjà dans un contexte d'expansion coloniale. Déjà, à la fin du XVI[e] siècle, au Japon, le visiteur jésuite Valignano – un Italien initiateur de la méthode de l'adaptation et inspirateur de Ricci – s'était-il sérieusement opposé à ses confrères, notamment à ses confrères portugais, sur la question des prêtres indigènes ; il combattait notamment l'attitude méprisante et brutale des pères européens vis-à-vis des auxiliaires locaux traités en subalternes. Certainement, *volens nolens*, ce passé d'étroite connivence entre œuvre jésuite et colonisation portugaise pèse-t-il encore au milieu du XVII[e] siècle sur l'attitude des pères et sur le refus d'abandonner une position de supériorité.



Pour donner
plus de force
à la prédication
chrétienne,
comme Ricci,
comme Nobili,
se faire accepter
dans un statut
social élevé,
celui de lettré
en Chine,
celui de brahmane
en Inde,
c'est le cœur
de la méthode
jésuite.

Le père Matthieu Ricci sj
(1550-1610).
Gravure de 1735.



Le père Robert de Nobili sj
(1577-1656).

J'ai évoqué Valignano et sa recherche d'un nouveau rapport entre missionnaires et sociétés asiatiques. Cette recherche, comme ce qui va en découler chez ses disciples, aboutit à une méthode très particulière mais aussi très fructueuse en terme d'observation et de compréhension, une méthode qui part de la constatation et de l'étude des différences entre les peuples, notamment entre Européens et Asiatiques bien sûr, pour une meilleure intégration au sein de ces peuples très différents. Il ne s'agit toutefois pas de se diluer au sein d'une autre culture ; au contraire, il s'agit de s'y faire reconnaître, de s'y faire distinguer, de s'y faire d'emblée respecter pour donner plus de force à la prédication chrétienne, ce qui supposera que, comme Ricci, comme Nobili, on fasse effort pour se faire accepter et assimiler dans un statut social élevé : celui de lettré en Chine, celui de brahmane en Inde... Tel est en quelque sorte le cœur de ce qu'on a appelé la méthode jésuite.

Je caricature un peu, mais dans le conflit qui oppose jésuites et MEP semble bien se loger un conflit entre deux visions de l'autre, l'une qui entend comprendre en percevant, voire en accentuant, les différences et qui tend à une forme de ségrégation, l'autre au contraire qui nie qu'il y ait différence entre les hommes au moins face à certaines valeurs et lois universelles et qui tend à l'assimilation.

Cette dernière attitude, étrangement "française", caractérise l'approche des sociétés asiatiques par les MEP. Ainsi dès 1664, lors du synode tenu à Ayutthaya par les premiers missionnaires français est-il d'emblée affirmé qu'il n'y a pas de « différences de temps » entre les hommes face à l'universalité du message chrétien. Et ainsi se trouve rejetée l'approche discriminante des pères jésuites, issue notamment des réflexions du théologien d'Acosta sur les différences de "niveau culturel et éthique" – de "temps" ou de "cercle" – entre les diverses sociétés, et qui débouche pour le meilleur et pour le pire sur la nécessité de tenir compte de ces différences de niveau dans l'enseignement et les pratiques missionnaires.

En refusant cela, les missionnaires français sont en accord avec leur projet qui est de contribuer à la création de diocèses "ordinaires", égaux, semblables à tous les autres diocèses. Mais ils expriment aussi ce qui semble être, vraiment, leur état d'esprit et ce que sera longtemps leur attitude naturelle vis-à-vis des Asiatiques : il est difficile de rendre ici compte de ce qui ne transparaît fortuitement qu'au fil de mille descriptions, anecdotes et récits transcrits dans les courriers et relations, mais il est frappant que ces missionnaires français abordent l'Asie et les Asiatiques comme s'il s'agissait de quelque

coin d'Europe et de cousins proches [6], sans l'ombre de mépris et en maîtrisant toute éventuelle tendance à se croire supérieurs.

C'est probablement de cette attitude que découle cette idée fort répandue dans les cercles orientalistes et chrétiens que nos missionnaires, à la différence des jésuites, ne se sont pas vraiment intéressés aux sociétés où ils travaillaient.

Ce préjugé est d'autant mieux répandu que les MEP commettent l'erreur de refuser, à partir des années 1680, que soient éditées les relations de leurs missions. Ils pensent que ces publications risquent de porter aux exagérations, aux inexactitudes voire aux mensonges, surtout dans le contexte de concurrence entre missionnaires sur le terrain : les jésuites annonçaient par exemple régulièrement, dans leurs libelles et publications, qu'ils avaient réussi à convertir 300 000 chrétiens tonkinois – chiffres d'ailleurs repris jusqu'à nos jours par la plupart des historiens – alors qu'en réalité le nombre de chrétiens n'atteint que les 100 000 à l'époque… Toutefois en refusant la publication et en laissant le champ libre aux concurrents qui ont compris la puissance médiatique du livre, les MEP donneront de ce fait prise à l'accusation selon laquelle ils ne prêtaient guère attention aux sociétés qui les entouraient.

En réalité, une telle accusation est assez fondée pour ce qui concerne les missionnaires qui ont été d'emblée plongés dans des pays où, comme au Viêtnam ou en Chine, existaient déjà de fortes chrétientés et qui ont été absorbés par le travail auprès des chrétiens et pour la formation. Il reste que mises bout à bout, les lettres des missionnaires peuvent offrir un tableau saisissant, souvent vu de la campagne, des événements qui se déroulent dans le pays, ainsi au Tonkin lors des révoltes des années 1740 ou de la conquête du Tonkin par les rebelles Tây-son dans les années 1780. Certains missionnaires se montrent aussi plus attentifs que d'autres, dont les courriers sont des mines de renseignements sur la vie quotidienne dans le delta du Fleuve rouge.

Le remarquable effort de Mgr Laneau

Dans certaines situations, par exemple au Siam entre 1670-1688, où les missionnaires se heurtent à l'impossibilité de convertir les Siamois, certains

6. De toute évidence, les missionnaires ne distinguent aucune différence de "développement" entre l'Europe et l'Asie.

d'entre eux consentent enfin un remarquable effort de compréhension de la société d'accueil. C'est notamment le cas de l'évêque Laneau (1673-1696) qui fut probablement le meilleur connaisseur du Siam et du bouddhisme en son temps, qui inspira directement le remarquable ouvrage de Nicolas Gervaise, *Histoire politique et naturelle du Royaume de Siam* (1688), qui apporta à La Loubère la documentation de son *Du royaume de Siam*, qui renseigna les jésuites Tachard et Bouvet, qui était consulté par des voyageurs comme Kaempfer… et qui n'en reçut guère de reconnaissance [7].

Notons que Mgr Laneau sera lui-même un fervent admirateur de la méthode de Nobili et portera pendant quelque temps, semble-t-il, l'habit safran des moines du bouddhisme *theravâda*. Ce qui est une façon de souligner que bien qu'opposés aux jésuites sur la question des prêtres locaux et, surtout, de l'autorité religieuse, quelques missionnaires MEP – dont beaucoup, comme je l'ai dit, ont été formés par les pères de la Compagnie en France – demeurent très proches de ces mêmes jésuites sur les questions de casuistique et de rites. Laneau, à la fin de sa vie, désavouera les prises de position de son collègue Maigrot concernant les rites chinois (1693).

De son côté, Mgr de Bourges (1678-1713), le premier vicaire apostolique du Tonkin occidental, a manifestement adopté l'essentiel de la casuistique jésuite et prétend, plus tard, que la querelle des rites n'est jamais entrée dans son vicariat, ce qui lui permet de refuser de répondre aux demandes de renseignements de Rome à ce sujet… La conséquence d'une telle prise de position sera que les plus farouches adversaires des méthodes jésuites, les dominicains espagnols, accuseront également les missionnaires français de concessions aux superstitions… et parviendront finalement à imposer leur radicalisme à la chrétienté du Tonkin, à partir des années 1750.

De quelques points de la modernité missionnaire des MEP

Il y aurait encore beaucoup à écrire sur la modernité, en son temps, de l'entreprise missionnaire française. Voici quelques points qui apparaissent encore chez certains des premiers prêtres MEP :

– L'idée assez "scientifique" qu'il faut définir au préalable les bonnes

7. Seul le "protestant" Kaempfer avouera avoir consulté l'évêque.

méthodes avant d'entreprendre une nouvelle entreprise, d'où, dans les années 1660, la multiplication d'"instructions" et de conseils adressés aux missionnaires mais aussi définis par ces derniers ;

– La persuasion – toujours par opposition aux jésuites qui recourent aux "moyens humains" et font passer leurs introductions auprès des princes pour des prémices de la conversion de ces derniers – que la conversion ne peut découler que de la sainteté du missionnaire. Une telle exigence apparaît particulièrement fondée dans des sociétés comme le Siam où les religieux bouddhiques se tiennent eux-mêmes, selon les constatations des missionnaires, dans un très grand état de perfection et gagnent ainsi l'estime de leurs compatriotes. Et cette exigence se traduit plus particulièrement par une importance capitale accordée à la méditation. Les longues méditations du premier vicaire apostolique résidant au Siam, Mgr Lambert de la Motte, ne sont d'ailleurs pas sans susciter l'admiration des bouddhistes thaïs… mais il faudra encore attendre quelques siècles pour que les missionnaires occidentaux comprennent que, dans certaines sociétés, les pratiques méditatives peuvent avoir davantage d'impact qu'une agitation forcenée ;

– Le refus de l'introduction du théâtre ou de la danse dans les lieux saints – où l'on retrouve les influences de la Compagnie du Saint-Sacrement alors que les Portugais ont amené jusqu'au Tonkin la pratique des danses dans les églises en certaines occasions [8] – et la valorisation au contraire des cérémonies sacrées, au premier chef la procession ;

– L'évidence qu'il y a absolue conjonction entre vérité chrétienne et vérité scientifique et qu'il suffit, par exemple, de montrer aux Siamois ou aux Chinois combien leurs conceptions sur l'univers ou sur le temps sont des "chimères" pour les engager à la reconnaissance du Dieu unique…

Parmi ces traits, il en est également quelques-uns – l'exigence de sainteté, le refus des mélanges entre sacré et profane – qui porteront les adversaires de l'entreprise à accuser les Français de jansénisme. Ce n'est certainement pas le cas, quoique nombre d'entre eux se montrent très augustiniens à l'instar de la plupart des membres du clergé français de l'époque.

---

8. De même tenait-on banquet dans les églises en certaines occasions, en conformité avec les coutumes viêtnamiennes, les plus grandes fêtes comportant un banquet dans la salle commune du village.

Conclusions nuancées

Deux remarques pour conclure.

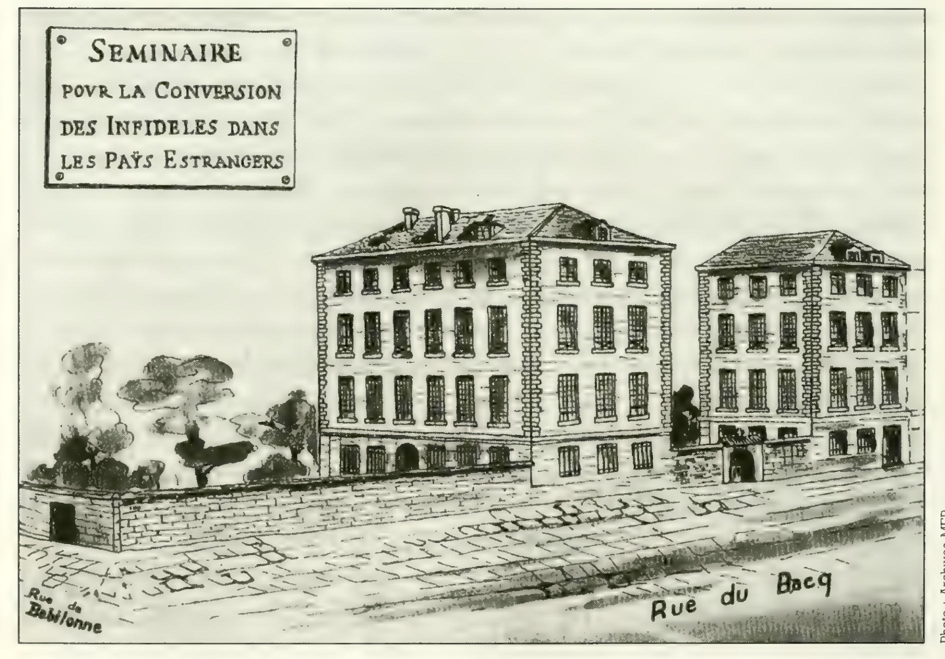
En premier lieu, il n'est aucunement dans mes intentions de prendre parti dans une vieille querelle entre sociétés religieuses. Je pense cependant que ces querelles fournissent des angles révélateurs, permettant de mieux saisir la spécificité des uns et des autres. De même, alors que certaines autorités chrétiennes tiennent parfois pour acquis que l'Asie serait maintenant convertie si les jésuites avaient pu imposer leur point de vue dans la querelle des Rites, est-il intéressant de reconsidérer les motivations et les prises de position de ceux qui se sont opposés ou qui ont fait l'objet de la vindicte des pères de la Compagnie : elles aussi sont riches d'enseignement.

En second lieu, et comme j'ai évoqué la modernité des MEP en leurs débuts, il me faut à présent nuancer. En particulier, et je m'en tiendrai à cela, il faut bien voir que les positions et attitudes des missionnaires français par rapport au clergé et aux chrétiens locaux évoluent singulièrement au fil du XVIIIe siècle et, surtout, dans les années 1780. Un esprit très clérical, une obsession de la mauvaise foi et du mensonge des fidèles, une tendance exacerbée à voir partout des concessions aux superstitions s'imposent progressivement. Les chrétiens locaux, que les premiers missionnaires considéraient comme des saints, sont peu à peu présumés incapables de perfection, et le clergé local apparaît tout juste bon pour l'administration des sacrements et l'encadrement des chrétientés. Parallèlement, les Européens se posent en intermédiaires et en dirigeants indispensables : ils se persuadent d'être les seuls évangélisateurs dynamiques et exemplaires aux yeux des non-chrétiens et agissent en permanents "réévangélisateurs" de leurs chrétiens défaillants. Incitant à présent les prêtres et les chrétiens à se montrer intraitables envers tout ce qui est païen et à témoigner ouvertement de leur foi, les missionnaires de la fin du XVIIIe siècle préparent aussi à des confrontations qui se solderont par les persécutions et les martyres du début du XIXe siècle alors que, dans un pays comme le Tonkin, les condamnations à mort de chrétiens ont été extrêmement rares entre 1662 et 1789 et que la règle édictée pendant la même période par les prêtres MEP était d'éviter à tout prix toute provocation ou toute attitude qui pouvaient entraîner une persécution.

Préparation au martyre à présent exalté, émergence de la conviction de la supériorité et de la nécessité de l'Européen, ainsi s'annoncent les crises et bouleversements du XIXe siècle au Viêtnam.

C'est aussi à la fin du XVIII[e] siècle qu'apparaissent d'autres aspects de l'action missionnaire que l'on pourrait aujourd'hui qualifier de modernes, ainsi l'attention particulière portée aux plus pauvres, susceptibles de se convertir plus facilement [9], et à ce qu'on appellerait aujourd'hui le développement économique des zones chrétiennes.

Ici aussi se profile le futur visage des chrétientés, notamment des chrétientés nord-viêtnamiennes, qui vont prendre de plus en plus l'allure d'isolats regroupant une population à la fois très modeste et relativement protégée du fait des initiatives missionnaires.



Le premier séminaire de la rue de Bac, 1663.

9. En effet, cette préoccupation n'apparaît guère dans nos sources avant la fin du XVIII[e] siècle.

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 41 à p. 59.

Congrégations enseignantes et missions extérieures L'exemple des Frères de Ploërmel et des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny aux Antilles françaises (XIXe siècle)

*Philippe Delisle**

Le renouveau catholique français du XIXe siècle se traduit par un développement sans précédent des congrégations enseignantes. Des communautés anciennes, comme les Frères des Écoles Chrétiennes, se rétablissent, tandis que des sociétés nouvelles apparaissent, telles que les Frères Maristes ou encore les Frères de Ploërmel. Les congrégations féminines connaissent un essor tout particulier. Alors que les communautés reconstituées agissent de préférence dans les villes, les sociétés nouvelles instruisent souvent les enfants des campagnes. Il faut souligner que l'enseignement du catéchisme occupe une place centrale dans les écoles congréganistes. D'ailleurs, les élèves abandonnent souvent leurs études après avoir effectué leur première communion [1]. Au cours de la même période, l'idée missionnaire connaît un regain de

---

* Maître de conférences à l'Université Jean-Moulin-Lyon 3.

1. Gérard CHOLVY, « Ampleur et limites du renouveau religieux en France au sortir de la Révolution et de l'Empire (1800-1860) », in Paul COULON et Paule BRASSEUR, *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, Paris, Cerf, 1988, p. 36-39.



Anne-Marie Javouhey (1779-1851), fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint-Joseph de Cluny.

Aux îles de la Guadeloupe et de Marie-Galante, les écoles des sœurs de Saint-Joseph au milieu des années 1870.

Anse-Bertrand
Port-Louis
Petit-Canal
Sainte-Rose
Morne-à-L'eau
Moule
Lamentin
Les Abymes
Pointe-Noire
Baie-Mahault
Saint-François
Pointe-à-Pitre
Sainte-Anne
Gosier
Petit-Bourg
BASSE-TERRE
MARIE-GALANTE
Capesterre
Saint-Louis
Camp-Jacob
Grand-Bourg
Capesterre
Basse-Terre
Gourbeyre
LES SAINTES
Trois-Rivières

Carte : Philippe Delisle

fortune. Les écrits de Chateaubriand remettent par exemple au goût du jour les *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*. Une “Œuvre de la Propagation de la Foi” se constitue à Lyon en 1822. Elle se donne pour objectif de soutenir matériellement toutes les actions d’évangélisation menées outre-mer. La jeune association voit ses recettes quadrupler entre 1835 et 1845 [2].

Les congrégations enseignantes n’échappent pas au renouveau de l’esprit missionnaire. En effet, nombre d’entre elles s’implantent hors d’Europe, où elles prennent une part active à la diffusion du christianisme. Il n’est pas question de dresser ici un tableau d’ensemble de l’œuvre missionnaire des communautés enseignantes françaises. Un volume entier n’y suffirait probablement pas. Nous limiterons notre propos à deux cas particuliers, afin d’analyser de manière concrète la stratégie et les moyens mis en œuvre. Nous avons choisi de nous pencher sur l’action menée par les Frères de l’Instruction Chrétienne, dits de Ploërmel, et les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny aux Antilles françaises. Ces deux jeunes instituts jouent en effet un rôle essentiel dans le programme d’évangélisation de la population de couleur mis en place au cours des années 1840. L’étude en parallèle de deux communautés permettra de mettre en exergue quelques grands axes de la stratégie congréganiste, en soulignant aussi que chaque institut possède sa propre personnalité.

Une vocation coloniale provoquée

Les congrégations prises en compte sont toutes deux nées au début du XIXe siècle. La communauté des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny a été fondée en 1806 par Anne-Marie Javouhey, fille d’un riche cultivateur bourguignon. Après un bref passage chez les Filles de la Charité de Besançon, cette dernière décide de créer sa propre communauté, à vocation avant tout enseignante. Elle s’appuie sur les capitaux de son père et fait appel aux bonnes volontés de ses sœurs ainsi que de son frère Pierre. Elle n’hésite pas à se rendre à Paris afin d’obtenir des appuis politiques. Quelques années plus

---

2. Jean-Claude BAUMONT, « La renaissance de l’idée missionnaire en France au début du XIXe siècle », in *Les réveils missionnaires en France*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 201-222.

tard, elle se fera remarquer en prônant la méthode novatrice d'enseignement mutuel [3]. La congrégation des Frères de l'Instruction Chrétienne voit le jour en Bretagne en 1819. Le créateur de la communauté porte un nom célèbre. Il s'agit de Jean-Marie de La Mennais, frère aîné de Félicité. Ardent partisan d'un christianisme plus pur et plus authentique, ce dernier sera condamné à deux reprises par la papauté pour avoir soutenu des idées trop avancées. D'un caractère plus trempé que son frère, Jean-Marie se distingue avant tout par ses qualités de fondateur de congrégation et d'administrateur. D'ailleurs, après avoir été le secrétaire de l'évêque de Saint-Brieuc, il deviendra en 1822 vicaire général de la Grande-Aumônerie de la Couronne à Paris [4].

Vouées au départ à l'éducation des enfants de la métropole, les deux communautés se tournent vers le grand large en réponse à des sollicitations extérieures. Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny s'étaient établies en 1817 à l'île Bourbon sur les instances du ministère de la Marine mais aussi d'un riche planteur, Philippe Desbassayns, baron de Richemont. La famille de ce dernier avait d'ailleurs mis à leur disposition une maison à Saint-Paul [5]. Les religieuses s'installent en Guadeloupe cinq ans plus tard. Une fois encore, elles ont été réclamées. En effet, le nommé le Dentu, président du conseil municipal de Basse-Terre, a demandé au gouverneur de faire venir les sœurs. Il s'agit de faire fonctionner un pensionnat financé par la colonie [6]. La congrégation de Saint-Joseph de Cluny s'implante en Martinique en 1824. Le gouverneur de la colonie se satisfaisait apparemment des écoles laïques. Quant à l'autorité ecclésiastique locale, elle semble peu favorable à des religieuses qui échappent à son contrôle. Mais le ministère de la Marine et des Colonies souhaite uniformiser les structures d'enseignement dans les possessions d'outre-mer. Il a demandé dès le début de l'année 1822 que des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny soient envoyées en Martinique [7].

La vocation coloniale des Frères de Ploërmel est un peu plus tardive. Cependant, elle tient elle aussi à des incitations externes. Au début de la

---

3. Élisabeth DUFOURCQ, *Les congrégations religieuses féminines hors d'Europe*, Paris, Librairie de l'Inde, 1993, t. I, p. 202-203.

4. Louis LE GUILLOU, *Les Lamennais. Deux frères, deux destins*, Paris, Éditions ouvrières, 1990, p. 13-22.

5. Claude PRUD'HOMME, *Histoire religieuse de la Réunion*, Paris, Karthala, 1984, p. 53-54.

6. Archives de la congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny (ASJC), 2 Ag 1, petit exposé historique de l'implantation en Guadeloupe.

7. Philippe DELISLE, *Renouveau missionnaire et société esclavagiste. La Martinique 1815-1848*, Paris, Publisud, 1997, p. 80-83.

monarchie de Juillet, l'administration avait créé aux Antilles françaises quelques écoles primaires laïques pour les enfants de couleur. Cependant, les rapports d'inspection soulignaient que ces établissements, fondés sur la méthode d'enseignement mutuel, rencontraient peu de succès. En 1836, le ministre de la Marine entre en contact avec l'abbé de La Mennais, par l'intermédiaire du préfet du Morbihan. Il souhaite que les Frères de Ploërmel se chargent de diriger les écoles primaires à fonder en Martinique et en Guadeloupe. La direction des Colonies fournit au supérieur général des documents afin qu'un programme d'implantation puisse être élaboré. Les deux parties parviennent à un accord définitif durant l'été 1837, et au début de l'année suivante, cinq frères s'embarquent à destination de la Guadeloupe [8].

Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny avaient été conviées aux Antilles françaises pour diriger des pensionnats réservés aux jeunes filles blanches. Sous la monarchie de Juillet, elles prennent en charge des écoles primaires publiques destinées aux enfants de couleur libres. Une fois encore, l'évolution tient à des sollicitations extérieures. Au printemps 1838, la responsable des établissements de la Caraïbe observe que l'administration locale « veut établir des classes externes pour les enfants de couleur, des classes gratuites ». Elle souligne que le gouverneur de la Guadeloupe, nommé Jubelin, « presse fortement pour vite commencer, dans le désir qu'il a de voir faire le bien à ces pauvres enfants [9] ».

Un même élan pour la mission des Noirs

Les deux supérieurs généraux se laissent sans doute en partie guider par la volonté de consolider leurs congrégations. Au tout début de l'année 1822, la Mère Javouhey signe un accord avec le ministère de la Marine et des Colonies. Elle se positionne ainsi en interlocuteur privilégié des bureaux parisiens. La religieuse déclare adhérer « avec reconnaissance » aux conditions proposées, c'est-à-dire au système de "l'abonnement". En plus des rémunérations versées sur place, la communauté recevra 200 francs par an pour

8. SYMPHORIEN-AUGUSTE, *À travers la correspondance de l'abbé J.-M. de La Mennais. Les Frères de l'Instruction Chrétienne à la Guadeloupe et à la Martinique*, Vannes, Lafolye et Lamarzelle, 1939, p. 11-32.

9. ASJC, 3 A 99, de la Mère Marie-Thérèse Javouhey à la Mère Rosalie, Guadeloupe, 2 avril 1838.

chaque religieuse en poste dans les colonies, à charge pour elle de toujours maintenir le personnel au complet [10]. Jean-Marie de La Mennais traite lui aussi d'égal à égal avec l'administration coloniale. En mai 1837, il souscrit à son tour au système de l'abonnement [11]. Il convient par ailleurs de souligner que les pensionnats payants établis aux Antilles françaises représentent une source de revenus non négligeable pour la jeune congrégation de Saint-Joseph de Cluny. En février 1829, Anne-Marie Javouhey se fixe pour ambition de rembourser dans l'année toutes les « acquisitions » effectuées en métropole. Elle dit espérer que les pensionnats des Antilles pourront « donner cinquante mille francs à la congrégation en France [12] ».

Cependant, les deux supérieurs généraux sont loin d'obéir avant tout à des impératifs pratiques. Ils sont en effet animés par un véritable élan pour la mission des Noirs. Anne-Marie Javouhey est entrée elle-même en contact avec l'Afrique. Elle s'est en effet rendue au Sénégal au début de l'année 1822. Les Africains lui ont semblé « tous en deuil » avec leur peau noire. Mais elle a immédiatement éprouvé « un besoin extrême de travailler à leur bonheur », c'est-à-dire à leur évangélisation [13]. Quelques mois plus tard, la religieuse s'exclame : « Que j'aime l'Afrique ! Que je remercie le Bon Dieu de m'y avoir amenée ! [14] » La supérieure générale s'engage rapidement en faveur de la formation d'un clergé de couleur. Au printemps 1824, elle écrit au ministre de la Marine pour l'aviser qu'elle souhaite instruire de jeunes Africains âgés de huit à dix ans dans l'établissement qu'elle possède à Bailleul-sur-Thérain. Elle dit espérer que certains d'entre eux pourront devenir prêtres ou religieuses [15].

Bien qu'il n'ait pas visité l'Afrique, Jean-Marie de La Mennais se préoccupe lui aussi de l'évangélisation des Noirs. Peu après avoir été contacté par l'administration, il fait remarquer à Guizot, ministre de l'Instruction publique, que l'éducation des enfants de couleur représente une œuvre à la fois « belle » et « sainte ». Il revient à la charge quelques mois plus tard. Le supérieur souligne en effet que l'idée d'instruire les jeunes affranchis est « bien chrétienne », et qu'elle le serait encore plus si elle pouvait s'appliquer aux

10. A.-M. Javouhey, *Lettres*, Paris, Cerf, 1994, t. I, p. 96-97.
11. Ph. DELISLE, *Op. cit.*, p. 93.
12. A.-M. Javouhey, *Lettres*, t. I, p. 410.
13. *Ibid.*, p. 105.
14. *Ibid.*, p. 128.
15. *Ibid.*, p. 158.

« pauvres esclaves » [16]. L'abbé de La Mennais semble lui aussi très favorable au recrutement d'un clergé de couleur. Au mois de mars 1841, il affirme regretter amèrement que l'administration coloniale ait renoncé à confier les écoles du Sénégal à des prêtres noirs. Il ajoute qu'une telle démarche aurait certainement permis de susciter de nombreuses vocations chez les jeunes Africains [17].

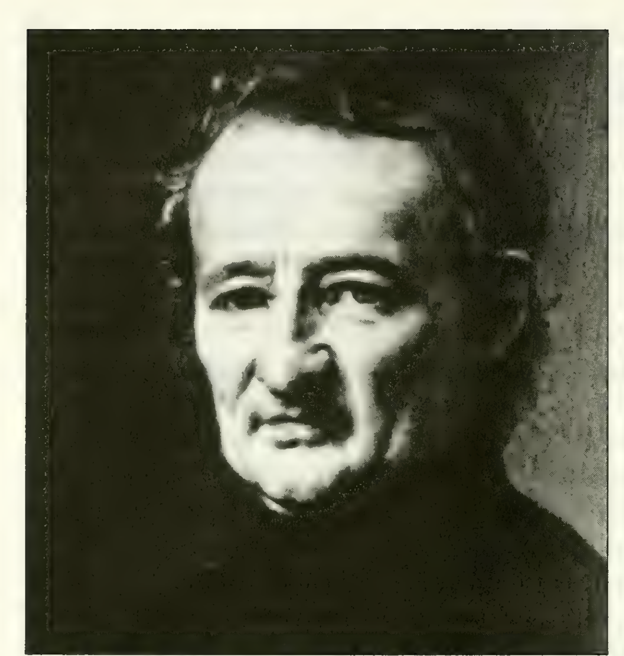
L'école primaire, instrument d'évangélisation

Les deux communautés se trouvent assez vite à la tête d'un véritable réseau d'écoles primaires. En Martinique, les Frères de Ploërmel ouvrent un établissement dans chacune des deux villes de Saint-Pierre et de Fort-de-France pendant l'année 1840. Ils fondent trois écoles primaires dans de simples bourgs entre 1841 et 1844. Ils en établissent neuf autres de 1846 à 1851 [18]. En Guadeloupe, les frères dirigent cinq écoles primaires au printemps 1846. Une sixième fondation est par ailleurs déjà à l'étude [19]. Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny voient leurs établissements se multiplier selon un processus tout à fait comparable. Toujours en Guadeloupe, elles débutent elles aussi en implantant au cours de l'année 1840 une école primaire dans chacune des deux agglomérations de Basse-Terre et de Pointe-à-Pitre. Les religieuses créent ensuite sept établissements dans des bourgs entre 1842 et 1845 [20].

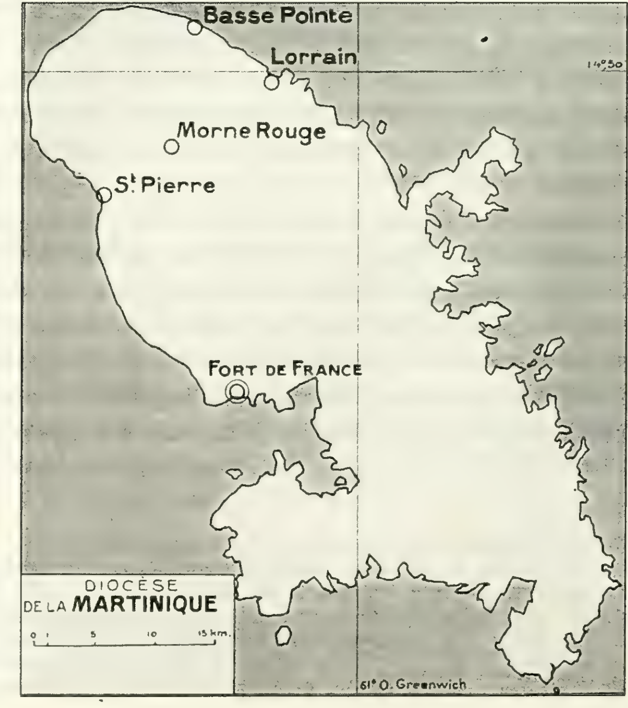
Les affranchis, qui souhaitent fortement s'élever dans la société mais n'ont pas toujours les moyens d'offrir à leurs enfants des cours privés, se tournent avec enthousiasme vers des écoles congréganistes qui sont entièrement financées par le gouvernement. En Martinique, en juillet 1840, le Frère Alipe-Marie rapporte avec satisfaction que le nombre d'élèves « augmente tous les jours ». Il ajoute que « beaucoup attendent que leur mois soit fini dans les autres écoles » pour s'inscrire dans l'établissement congréganiste [21]. Les insti-

---

16. SYMPHORIEN-AUGUSTE, *Op. cit.*, p. 13 et p. 20.
17. Archives des Frères de l'Instruction Chrétienne (AFIC), 153 A 124, de l'abbé de La Mennais au ministre de la Marine, Ploërmel, 5 mars 1841.
18. AFIC, 171 A 123, tableau des frères, élèves, catéchistes, 1840.
19. AFIC, 151 A 3, rapport du Frère Ambroise sur les établissements de la Guadeloupe, 15 avril 1846.
20. ASJC, 2 Ag 2, réponse de la supérieure à la demande de renseignements de M. Ballet, 1877.
21. AFIC, 172 A 14, du Frère Alipe-Marie à l'abbé de La Mennais, Saint-Pierre, 19 juillet 1840.



L'abbé Jean-Marie de La Mennais (1780-1860). Fondateur des Frères de l'Instruction chrétienne ou Frères de Ploërmel.



Carte de La Martinique où les cinq premiers Frères de Ploërmel débarquèrent à la fin de l'année 1839.

tuteurs doivent donc faire face à des effectifs très importants. En Guadeloupe, en novembre 1840, le Frère Rieul observe avec une joie mêlée de crainte que sa classe « va toujours en augmentant ». Il précise devoir faire cours à une centaine d'enfants au moins, et avoue être bien soulagé que quinze à vingt élèves soient généralement absents pour des raisons de santé. Les succès enregistrés par l'école de Pointe-à-Pitre imposent d'ailleurs quelques travaux, notamment la suppression de cloisons gênantes [22]. Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny sont apparemment confrontées au même type de difficultés. Au printemps 1844, la supérieure de la Martinique rapporte que les « classes gratuites » sont « fort nombreuses ». Avouant se trouver « trop souvent dans l'embarras » pour faire face à toutes les tâches en cours, elle réclame l'envoi rapide de religieuses, même si celles-ci sont encore « peu formées » [23].

Pour les frères comme pour les sœurs, la scolarisation représente avant tout un moyen de diffuser la doctrine chrétienne au sein de la population de couleur. En 1837, Jean-Marie de La Mennais rédige des instructions pour les instituteurs de la Guadeloupe. Il insiste à plusieurs reprises sur le fait que les frères doivent d'abord s'attacher à enseigner les principes chrétiens. Dans l'article 9 du règlement, le supérieur demande par exemple que les instituteurs prennent bien soin que « leurs enfants aillent à confesse plus ou moins fréquemment selon leur âge ». Dans l'article 30, il rappelle aux membres de la congrégation « qu'ils sont appelés moins à répandre une instruction toute profane que la science de Jésus-Christ » [24]. Les instituteurs paraissent appliquer à la lettre les recommandations de leur supérieur général. À l'automne 1840, le Frère Arthur détaille l'emploi du temps des élèves de Pointe-à-Pitre. Il remarque que les cours durent seulement deux heures et demi le matin et deux heures l'après-midi. Mais il souligne qu'une demi-heure est consacrée chaque jour à l'apprentissage du catéchisme [25]. Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny mettent certainement un même entrain à diffuser la foi chrétienne parmi leurs jeunes élèves. Au printemps 1841, alors que l'ouverture de classes pour les enfants de couleur est à l'étude, la supérieure de la Martinique rappelle à la maison-mère en métropole que les maîtresses

---

22. AFIC, 168 A 51, du Frère Rieul à l'abbé de La Mennais, Pointe-à-Pitre, 30 novembre 1840.
23. ASJC, 2 Ah 5, lettre de la Mère Onésime à la Mère Rosalie, Saint-Pierre, 8 mai 1844.
24. SYMPHORIEN-AUGUSTE, *Op. cit.*, p. 30-31.
25. AFIC, 168 A 49, du Frère Arthur à l'abbé de La Mennais, Pointe-à-Pitre, novembre 1840.

qui seront envoyées dans les îles devront bien maîtriser la doctrine catholique. Elle fait observer que désormais, la « science de la religion » devra être enseignée « préférablement à toute autre » [26].

Fidèles à une spiritualité française qui met l'accent sur les moyens conduisant au salut, les congréganistes ne se contentent pas de faire apprendre les principaux dogmes aux enfants. Ils souhaitent soumettre les jeunes gens de couleur à des habitudes de pratique très strictes. En Guadeloupe au début de l'année 1840, le Frère Frédéric observe que depuis plusieurs mois les élèves sont conduits à la messe du dimanche matin. Il se désole d'ailleurs de voir que les colons ont réclamé que les bancs leur appartenant ne puissent être utilisés par les enfants de couleur [27]. En Martinique, les frères se montrent encore plus exigeants. Ils emmènent les élèves de Saint-Pierre à la messe quotidiennement. Le jeudi, jour de fermeture des classes, les jeunes gens de couleur se rassemblent dans la cour de l'école pour être ensuite conduits à l'église [28]. Les congréganistes cherchent à établir des oratoires dans leurs établissements, afin d'être mieux à même d'accoutumer les enfants à une pratique régulière. Au mois de mars 1841, à Basse-Terre en Guadeloupe, le Frère Frédéric annonce avec satisfaction que l'école dispose dorénavant d'une « chapelle bien ornée » et suffisamment grande pour accueillir les quelque 200 élèves que compte l'établissement. Désireux de compléter la décoration, il réclame à son supérieur général « un missel romain », « un ornement de toutes couleurs » et enfin « un chemin de croix » [29]. Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny adoptent une stratégie tout à fait comparable. Ainsi, au printemps 1842, les religieuses établies à Marie-Galante décident d'habituer les élèves à « une pratique toute nouvelle », le mois de Marie. Les classes sont utilisées comme lieux de prière et de chant [30].

L'objectif final des congréganistes paraît être d'amener leurs élèves à la première communion. Aux Antilles françaises, la presque totalité de la population reçoit par tradition le baptême. Cependant, les libres de couleur et les esclaves accèdent très rarement aux autres sacrements. En permettant aux jeunes affranchis de participer à l'eucharistie, les instituteurs entendent favo-

---

26. Ph. DELISLE, *Op. cit.*, p. 237-238.
27. AFIC, 168 A 35, du Frère Frédéric à l'abbé de La Mennais, Basse-Terre, 7 mars 1840.
28. AFIC, 172 A 14, du Frère Alipe-Marie à l'abbé de La Mennais, Saint-Pierre, 19 juillet 1840.
29. AFIC, 168 A 62, du Frère Frédéric à l'abbé de La Mennais, Basse-Terre, 29 mars 1841.
30. ASJC, 2 Ag 5, de la Sœur Marie-Judith à la supérieure, Marie-Galante, 22 juin 1842.

riser le salut de multiples âmes. Au mois de juillet 1840, le Frère Alipe-Marie observe qu'à Saint-Pierre de la Martinique, beaucoup « d'enfants de 15 à 18 ans », qui étaient scolarisés dans des établissements laïques, n'ont pas fait leur première communion. Évoquant la possibilité de remédier à cette situation, il s'extasie devant « le bien » qui en découlera [31]. De même, revenant en février 1851 sur l'action menée depuis six ans par les religieuses de Saint-Joseph dans la commune de Trois-Rivières en Guadeloupe, la Sœur Marie se félicite de voir que « de fréquentes premières communions ont eu lieu (...) parmi les enfants » [32]. Après la suppression de l'esclavage, l'administration, voulant encourager le travail sur les plantations, prendra des dispositions pour obliger les enfants les plus âgés à quitter les écoles primaires. Les Frères de Ploërmel ne manqueront pas de s'indigner au nom du salut des âmes. En Martinique à la fin de l'année 1850, le Frère Ambroise parle d'une mesure « arbitraire », qui pourrait paralyser « bien cruellement » la mission. Il précise que renvoyer chez eux des élèves âgés de quatorze ans qui n'ont pas encore fait leur première communion, « c'est leur dire : allez en enfer » [33].

Conquérir toutes les catégories d'âge

Les deux congrégations manifestent rapidement leur volonté de ne pas se cantonner aux seuls enfants scolarisés. Elles souhaitent participer à une reconquête de l'ensemble de la société coloniale. Des séances d'instruction religieuse pour les adultes sont mises en place en dehors des heures de cours. En Martinique au printemps 1843, le Frère Arthur souligne que « deux catéchismes du soir » ont été organisés dans les deux paroisses de la ville de Saint-Pierre. De telles instructions permettent d'évangéliser des adultes libres, mais aussi quelques esclaves travaillant dans les agglomérations. Le Frère Arthur précise que les séances de catéchisme se déroulent en fin de journée, vers six heures et demi, afin de permettre à ces derniers d'être présents une fois leur labeur effectué. Comme pour les enfants scolarisés, la congrégation souhaite favoriser l'accès à la première communion. Le Frère Arthur remarque

31. AFIC, 172 A 14, du Frère Alipe-Marie à l'abbé de La Mennais, Saint-Pierre, 19 juillet 1840.
32. ASJC, 2 Ag 5, de la Sœur Marie à la supérieure générale, Trois-Rivières, 8 février 1851.
33. AFIC, 173 A 185, du Frère Ambroise à l'abbé de La Mennais, Saint-Pierre, 9 novembre 1850.

avec satisfaction que « presque tous ceux qui assistent au catéchisme ont déjà été à confesse plusieurs fois ». Il observe par ailleurs que deux personnes, « l'un noir âgé de plus de 60 ans et l'autre de 33 ans » et « de couleur », « viennent de faire leur première communion de la manière la plus édifiante » [34]. Les religieuses de Saint-Joseph de Cluny organisent elles aussi des séances de catéchisme pour les femmes adultes. Au début de l'année 1842 en Guadeloupe, la Sœur Léonce réclame une institutrice supplémentaire pour l'école du Moule. Elle souligne que les religieuses ne se contentent pas de diriger leurs classes, mais s'attachent aussi à « faire le catéchisme aux femmes d'un certain âge ». Pour la Sœur Léonce, une telle occupation est entièrement conforme à la vocation des congréganistes, « qui doivent seconder les curés de paroisse dans l'instruction chrétienne » [35].

Des associations de piété sont mises en place afin de suivre les nouveaux convertis ou les anciens élèves. En Guadeloupe, les Frères de Ploërmel créent dans la ville de Basse-Terre une « petite association en l'honneur de la très Sainte Vierge ». Au mois de mai 1843, « 16 postulants, y compris hommes et garçons » sont admis dans la confrérie. Le Frère Hyacinthe précise que « chaque confrère d'après le règlement verse tous les mois entre les mains d'un trésorier (...) une somme de 50 centimes ». L'argent rassemblé permet de faire dire des messes, d'orner l'autel de la Vierge, ou de « secourir ceux des confrères malades qui sont dans l'indigence ». Une fois encore, la pratique de l'eucharistie est fortement encouragée. Le Frère Hyacinthe souligne que les confrères prennent l'engagement de communier pour « les fêtes de la Sainte Vierge et les autres principales fêtes de l'année, indépendamment du devoir pascal ». Il convient d'observer que la période voit le précepte de communion fréquente gagner du terrain, malgré de farouches résistances. Le Frère Hyacinthe rapporte qu'il avait à l'origine prescrit une communion par mois, mais que le curé de Basse-Terre s'est opposé à une pratique aussi répétée [36].

En Martinique, dans la ville de Saint-Pierre, les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny décident de rassembler à l'intérieur d'une société dite des « jeunes filles persévérantes » les adolescentes « qui ont fait leur première communion ». L'association en question atteint assez rapidement des dimensions

34. AFIC, 172 A 125, du Frère Arthur à l'abbé de La Mennais, Saint-Pierre, 4 mai 1843.
35. ASJC, 2 Ag 2, de la Sœur Léonce au directeur de l'Intérieur, Basse-Terre, 16 janvier 1842.
36. AFIC, 168 A 123, du Frère Hyacinthe à l'abbé de La Mennais, Basse-Terre, 11 août 1843.

importantes, puisqu'elle regroupe au printemps 1848 une centaine de jeunes filles. La Mère Onésime, supérieure locale, souligne qu'en dehors des réunions dominicales dirigées par des religieuses, des « surveillantes » laïques sont chargées d'examiner « la conduite et la tenue des associées ». Elle se montre très satisfaite « du bien qui résulte de ces petites industries pour l'épuration des mœurs, la tenue modeste et la tenue toute chrétienne de ces jeunes filles ». La responsable des sœurs de la Martinique tient d'ailleurs à présider elle-même les cérémonies de réception dans l'association de persévérance [37].

Des supérieurs généraux au tempérament différent

Il convient de souligner que la Mère Javouhey et l'abbé de La Mennais sont loin de diriger leurs communautés d'une manière totalement identique. Femme d'action, la supérieure des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny quitte périodiquement la France pour prendre elle-même en charge telle ou telle entreprise missionnaire. Pendant ses absences, elle se décharge sur sa proche famille de l'administration de la congrégation. En septembre 1822, alors qu'elle se trouve au Sénégal, la fondatrice fait observer à sa sœur Marie-Joseph Javouhey, supérieure à Beauvais, apparemment en manque de directives, qu'il est « bien difficile de donner des conseils de si loin ». Elle ajoute qu'elle connaît les « bonnes intentions » de son interlocutrice, ce qui la « tranquillise parfaitement » [38]. Confiante dans les qualités de sa famille, la Mère Javouhey opte donc pour une gestion très décentralisée. Elle lance des projets, mais ne suit pas forcément tous leurs développements. Ainsi, au printemps 1822, elle avise l'établissement de Rochefort que « huit Sœurs destinées à la Martinique » pourraient bientôt arriver sur place. Toutefois, la supérieure générale observe qu'elle ne sait pas encore quelles religieuses ont été choisies. Elle prévoit d'ailleurs d'écrire en France pour faire connaître son avis [39].

Il ne faudrait pas en déduire que les établissements des Antilles françaises échappent totalement au regard de la supérieure générale. Entre 1828 et 1843, cette dernière s'investit avec passion en Guyane française. Elle souhaite créer

---

37. ASJC, 2 Ah 5, de la Mère Onésime à Anne-Marie Javouhey, 19 avril 1848.
38. A.-M. Javouhey, *Lettres*, t. I, p. 125-126.
39. *Ibid.*, p. 124.

dans la région encore mal exploitée de Mana une petite société toute chrétienne, d'abord avec des colons blancs, puis avec des esclaves en voie d'affranchissement [40]. Anne-Marie Javouhey profite de ses allers et venues entre la Guyane et la métropole pour faire escale aux Antilles. Elle peut ainsi observer les réalisations accomplies et faire connaître directement sa volonté. En avril 1839, elle annonce à la Mère Onésime Lefèvre sa venue en Martinique pour le début de l'année suivante. Elle prévoit de rester « deux ou trois mois » sur place, afin de faire la connaissance des religieuses affectées dans les différentes écoles [41]. Reste que les visites de la supérieure générale sont espacées et que ses lettres sont assez rares. Les supérieures locales ne manquent pas de se plaindre. Au début de l'année 1843, la Mère Javouhey se résout à envoyer quelques mots à la responsable des écoles de la Martinique, qui s'était inquiétée de ne plus avoir de nouvelles par écrit [42].

Contrairement à Anne-Marie Javouhey, et malgré les injonctions de ses frères, Jean-Marie de La Mennais ne visitera jamais les établissements des Antilles françaises. Cependant, il entend contrôler très étroitement les faits et gestes de ses frères. Il rédige des instructions spéciales pour les instituteurs de la Guadeloupe, puis pour ceux de la Martinique. Des conseils pratiques viennent ainsi s'ajouter à la Règle de la communauté. Le supérieur général demande par exemple aux frères de la Guadeloupe de ne pas « trop entasser les enfants, à cause de la chaleur » ou les engage à éviter « toute promenade sur l'eau ». L'abbé de La Mennais désire être tenu très régulièrement au courant de tout ce qui se passe aux Antilles. Il exige que chaque frère lui écrive « à peu près tous les trois mois » afin d'exposer sa situation. Désireux d'éviter que des informations non contrôlées circulent librement, le supérieur général souligne par ailleurs que les membres de la congrégation ne devront jamais envoyer de lettre « en Europe par occasion particulière » [43]. Ce système très centralisé permet à Jean-Marie de La Mennais de disposer d'informations précises sur les Antilles françaises et de suivre le parcours de chacun de ses frères. Entre 1838 et 1852, les congréganistes affectés en Guadeloupe enverront à eux seuls quelque quatre cents lettres à leur supérieur général...

---

40. Pour plus de précisions sur cette expérience originale, voir par exemple : Philippe DELISLE, « Colonisation, christianisation et émancipation. Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny à Mana 1828-1846 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 320, 1998, p. 7-32.
41. A.-M. Javouhey, *Lettres*, t. II, p. 276-277.
42. *Ibid.*, p. 518.
43. SYMPHORIEN-AUGUSTE, *Op. cit.*, p. 31-32.

Deux stratégies face au racisme

Les colons font immédiatement pression sur les Frères de Ploërmel afin d'obtenir des écoles séparées. Soucieux de préserver une hiérarchie fondée sur la couleur de peau, ils ne peuvent admettre que leurs enfants suivent les mêmes enseignements que les jeunes affranchis. Cependant, les instituteurs refusent toute concession au racisme colonial. En Martinique au début de l'année 1841, le Frère Saturnin observe qu'il est « impossible de réunir les Blancs avec les enfants de couleur ». Mais il souligne que « faire des classes à part, ce serait exciter des jalousies qui pourraient faire beaucoup de mal » [44]. Au printemps 1844, toujours dans la même île, un autre membre de la congrégation fustige les ecclésiastiques qui osent « faire des particularités avec des chrétiens parce qu'ils sont Noirs ou mulâtres » [45].

Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny adoptent une position beaucoup moins tranchée. Comme les Frères de Ploërmel, elles ouvrent au cours des années 1840 des écoles primaires pour les jeunes affranchies. Toutefois, elles continuent à diriger des pensionnats qui admettent seulement des enfants blancs. Mieux, en Martinique, la Mère Onésime Lefèvre fonde en 1842 un externat réservé à la progéniture des colons, afin de contrebalancer l'effet produit par la création d'écoles pour les filles de couleur [46]. Cette adhésion au système ségrégationniste suscite la réprobation de certains observateurs. En 1842, dans l'ouvrage intitulé *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, l'abolitionniste Victor Schœlcher s'étonne que le Conseil colonial de la Guadeloupe « ose voter tous les ans des fonds pris sur les contribuables de toutes couleurs (...) pour une espèce de couvent des Dames de Saint-Joseph où ne sont élevées que des filles blanches, et dont (...) les portes sont fermées aux filles sang mêlé ! ». Schœlcher observe que l'orphelinat de Saint-Pierre en Martinique, administré par les mêmes religieuses, n'admet lui aussi que de jeunes Blanches. Interrogée à ce sujet par l'auteur, une sœur de Saint-Joseph aurait répondu que les enfants de couleur abandonnés peuvent facilement subvenir à leurs besoins en devenant domestiques [47]. L'abolitionniste ne manquera pas de revenir à la charge. Dans un article publié dans

44. Ph. DELISLE, *Op. cit.*, p. 215.
45. AFIC, 172 A 179, du Frère Rembert à l'abbé de La Mennais, Saint-Pierre, 16 juin 1844.
46. Ph. DELISLE, *Op. cit.*, p. 224-235.
47. Victor SCHŒLCHER, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, 1842, réédition : Sociétés d'histoire de la Guadeloupe et de la Martinique, 1976, p. 200.

La Réforme au mois de juillet 1846, il affirme que, par crainte de se « déshonorer à tout jamais » aux yeux des colons, « l'ordre aristocratique qui tient le pensionnat des demoiselles blanches » a tout fait pour dissimuler le passage d'une religieuse noire en Martinique [48].

La divergence d'attitude entre les deux congrégations semble tenir à plusieurs facteurs. La chronologie joue certainement un rôle déterminant. Les religieuses de Saint-Joseph sont arrivées aux Antilles françaises presque vingt ans avant les Frères de Ploërmel. Lorsqu'elles ont ouvert des pensionnats réservés aux enfants des colons, il existait encore une législation officielle ségrégationniste, et le combat pour l'égalité et la liberté dans les colonies n'agitait guère la société française. Les religieuses tentent de s'adapter au nouveau contexte des années 1840 en ouvrant des écoles primaires pour les affranchies. Mais les supérieures locales refusent de renoncer aux établissements déjà installés, qui permettent d'évangéliser la catégorie sociale dominante et de dégager d'importants excédents financiers. La manière dont sont dirigées les communautés intervient sans doute pour une part. En délégant très largement son autorité aux responsables locales, Anne-Marie Javouhey ouvre la porte à des stratégies imposées par les circonstances et en relatif décalage avec son propre engagement en faveur de la promotion des Noirs. En juillet 1846, la Mère Onésime n'hésite pas à tenir tête à la fondatrice. Cette dernière fait observer que si les élèves blanches préfèrent quitter le pensionnat de Saint-Pierre plutôt que de côtoyer des mulâtresses, la congrégation peut toujours se replier sur les seules filles de couleur. Mais la Mère Onésime objecte que la maison de Saint-Pierre, avec ses magnifiques locaux, représente un « immense avantage ». Elle affirme notamment que les écoles primaires gratuites ne peuvent survivre qu'avec les aides financières dégagées par la pension des enfants blancs [49]. À titre de comparaison, le minutieux contrôle exercé par Jean-Marie de La Mennais empêche les congréganistes établis aux Antilles de succomber aux pressions du milieu. Ainsi, au printemps 1843, le supérieur général écrit au Frère Ambroise pour lui interdire d'acheter un esclave. Il souligne qu'étant donné l'action menée sur place par la congrégation, une telle démarche constituerait « au moins une inconséquence » [50].

---

48. Victor SCHŒLCHER, *Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années*, Paris, 1847, t. I, réédition : Désormeaux, 1973, p. 174-177.
49. ASJC, 2 Ah 5, de la Mère Onésime à la supérieure générale, Saint-Pierre, 9 juillet 1846.
50. Ph. DELISLE, *Op. cit.*, p. 244.

La plus grande latitude des frères

En fondant dans les villes et les bourgs des écoles primaires, des séances de catéchisme pour adultes et enfin des associations de piété, les Frères de Ploërmel et les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny peuvent espérer convertir de nombreux affranchis ainsi que quelques esclaves. Toutefois, la masse de la population servile, retenue sur des plantations souvent éloignées des agglomérations, échappe totalement à leur influence. Cette situation suscite rapidement des interrogations. En Guadeloupe à l'été 1843, le Frère Hyacinthe remarque avec dépit que « sur les habitations [nom donné dans les colonies françaises aux plantations] les esclaves sont abandonnés ». Il précise que beaucoup de maîtres sont « insouciants » et que les prêtres sont trop peu nombreux. Le supérieur ecclésiastique de la Guadeloupe avait réclamé « quelques Frères pour catéchiser sur les habitations ». Mais le responsable local de la communauté avait jugé dangereux de laisser des congréganistes se déplacer seuls dans les campagnes. Le Frère Hyacinthe estime que l'intérêt pour les âmes des esclaves exige de revenir sur cette décision. Il se dit prêt « avec la grâce de Dieu », à se rendre « au milieu du monde sans en éprouver la moindre contagion » [51].

Le Frère Hyacinthe passe rapidement aux actes. Au mois de février 1846, il fait le point sur les instructions religieuses à domicile dont il est chargé. Il se rend chaque semaine sur deux plantations situées dans les environs de Basse-Terre pour enseigner le catéchisme aux esclaves. Le congréganiste bénéficie de certaines facilités matérielles. Le propriétaire de l'habitation Balogne lui prête des chevaux pour le déplacement. Quant à la plantation Peltier, elle comporte une chapelle vouée à la Vierge, dans laquelle les Noirs peuvent aisément être rassemblés. Le Frère Hyacinthe insiste sur l'ampleur de sa mission. Il affirme que « tout est à réformer » chez les esclaves, et qu'il faut « substituer la morale et les lumières aux habitudes vicieuses et à l'ignorance ». L'évangélisation sur les plantations impose une réflexion méthodologique. La masse servile maîtrise moins bien la langue française que les affranchis des villes ou des bourgs. Le Frère Hyacinthe ne se contente pas de faire répéter « la lettre du catéchisme ». Il prend soin d'effectuer de courtes explications, peut-être en langue créole, mais en tout cas « avec le

---

51. AFIC, 168 A 123, du Frère Hyacinthe à l'abbé de La Mennais, Basse-Terre, 11 août 1843.

plus de simplicité possible » et en « y entremêlant des comparaisons ». Le congréganiste se montre relativement satisfait des premiers résultats enregistrés sur l'habitation Balogne. Il souligne que désormais, « le saint jour du dimanche est sanctifié ». Mais il souhaite que les esclaves aillent plus loin, qu'ils « s'engagent dans les liens indissolubles du mariage et fassent leur première communion » [52].

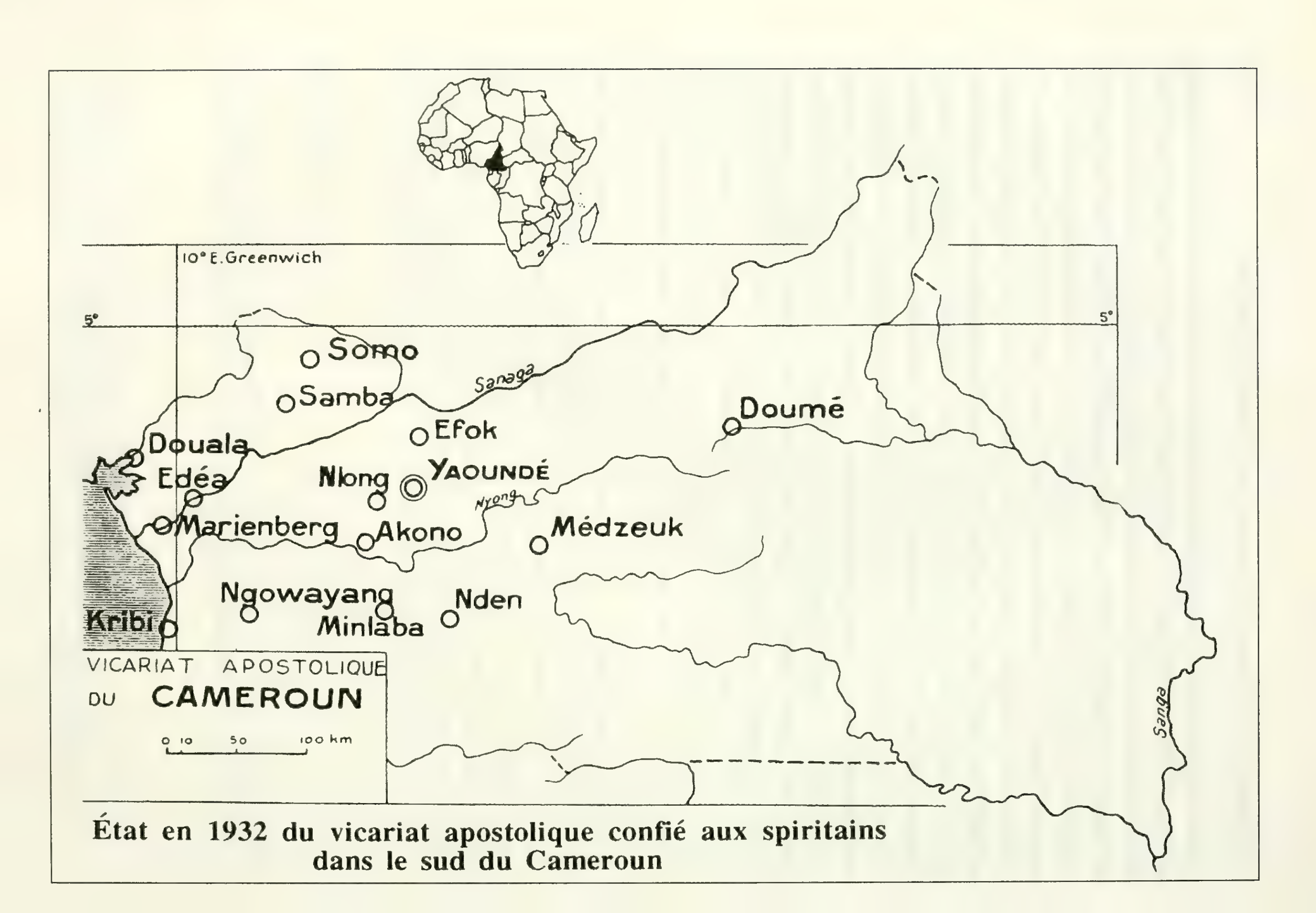
Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny se montrent nettement moins entreprenantes. En tant que femmes, elles sont soumises à des impératifs de prudence beaucoup plus marqués que ceux qui avaient ralenti les frères. En 1843, la responsable de la communauté en Guadeloupe souligne que de bonnes religieuses doivent éviter tout contact avec le monde extérieur. Elle se réjouit de voir que les sœurs de la colonie « ne rendent jamais de visites et n'en reçoivent guère » et qu'elles se tiennent soigneusement éloignées de « Messieurs les curés » [53]. Une telle approche explique que les idées d'enseignement sur les plantations soient assez mal accueillies. Au milieu des années 1840, Anne-Marie Javouhey accepte la proposition d'un colon martiniquais visant à créer une classe à domicile pour les jeunes esclaves. La Mère Onésime, responsable de la communauté aux Antilles, s'élève immédiatement contre un tel arrangement. Elle demande « comment en effet livrer une religieuse seule dans des chemins où même elle est exposée, pour arriver sur une habitation où souvent il n'y a qu'un géreur ou un économe, homme sans mœurs et qui ne se fera nul scrupule d'abuser de sa position » [54]. Au début de l'année 1847, la Sœur Onésime prend soin de souligner que « c'est par exception et seulement à titre d'essai » qu'un arrangement a été conclu avec un planteur martiniquais. Elle affirme que « placer des sœurs sur les habitations ou les y envoyer à catéchiser » constitue un projet « peu moral et encore moins religieux » [55].

Conclusion

Finalement, les deux congrégations des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny et des Frères de Ploërmel manifestent aux Antilles françaises un même dyna-

52. AFIC, 169 A 3, du Frère Hyacinthe à l'abbé de La Mennais, Basse-Terre, 18 février 1846.
53. ASJC, 2 Ag 4, de la Sœur Léonce à la supérieure, 1843.
54. ASJC, 2 Ah 5, de la Mère Onésime à la supérieure générale, 29 septembre 1846.
55. ASJC, 2 Ah 5, de la Mère Onésime à la supérieure générale, Saint-Pierre, 25 février 1847.

misme missionnaire. Appelées par le gouvernement à diriger des écoles primaires, elles entreprennent rapidement d'évangéliser l'ensemble de la population de couleur. Les élèves sont régulièrement conduits à la messe et instruits de manière à pouvoir effectuer leur première communion. Des séances de catéchisme pour les adultes sont organisées le soir dans les villes et les bourgs. Enfin, des associations de piété sont créées, afin de contrôler la conduite des nouveaux convertis. Mais par-delà cet esprit partagé de conquête, apparaissent de fortes particularités. Installées depuis longtemps dans les deux îles et ayant d'abord joué la carte des élites blanches, les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny ne parviennent pas à échapper aux pressions du racisme colonial. De même, leur condition de femmes les empêche de se rendre sur les plantations pour évangéliser les esclaves. Alors qu'en Guyane, le nom d'Anne-Marie Javouhey symbolise la mission des Noirs, aux Antilles françaises l'action des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny paraît quelque peu éclipsée par l'engagement des Frères de Ploërmel.



État en 1932 du vicariat apostolique confié aux spiritains dans le sud du Cameroun

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 60 à p. 80.

L'œuvre de la Congrégation du Saint-Esprit au Cameroun, de 1916 à 1960

*Philippe Laburthe-Tolra**

Des pallottins [1] aux spiritains

Il est très difficile de traiter ce sujet en peu de temps. En effet, entre les deux dates évoquées se produit une ruée vers le catholicisme à laquelle œuvrent et président les pères de la Congrégation du Saint-Esprit. En 1914, les missionnaires catholiques allemands pallottins arrivés en 1890 ont laissé dans le vicariat apostolique du Cameroun 22 000 baptisés ; ils deviendront 67 000 en 1922, 136 000 en 1930, 158 000, deux ans plus tard dans le diocèse de Yaoundé, malgré la scission constituée par la création de la préfecture apostolique de Douala, 208 000 en 1938 ; environ 400 000 en 1943. Permettez-moi de vous renvoyer au petit livre du P. Jean Criaud *La Geste des Spiritains* et à mes commentaires de *Vers la Lumière* [2] ... Je me contenterai ici de citer quelques faits et d'examiner quelques figures parmi celles qui ont accompli cette "Geste" héroïque de la Congrégation au Cameroun.

---

* Professeur émérite à l'Université de Paris V, René-Descartes, Sorbonne.

1. Société missionnaire fondée à Rome par saint Vincent Pallotti (1795-1850).
2. Voir la bibliographie, à la fin de cet article.

Dans l'ordre des faits, les Anglais font la conquête du Cameroun allemand à partir de septembre 1914 et, bientôt rejoints par les Français, entrent à Yaoundé le 1er janvier 1916. Les deux alliés prendront par la suite la responsabilité de ce territoire sous mandat de la SDN.

Pour les catholiques, 10 pères spiritains seulement, militaires démobilisés, viennent remplacer les 100 missionnaires pallottins prisonniers et/ou expulsés. En janvier 1920, 16 spiritains périssent dans le naufrage du paquebot *Afrique ; 3 d'entre eux étaient destinés au Cameroun.* En plein succès de conversion, la diffusion du christianisme va rester pratiquement entre les mains des catéchistes autochtones, bien formés par les Allemands. La conversion se présente donc ici, pour une part, comme un phénomène indigène spontané, les spiritains acceptant la formule évangélique : « Les uns ont semé, les autres ont récolté ». Cette formule ne diminue pas leur mérite. Car leurs néophytes sont avides d'assistance spirituelle et de sacrements, et en particulier de confessions : ce sera la croix des missionnaires trop peu nombreux que les très longues heures passées au confessionnal. En arrivant jeune prêtre au Cameroun en 1926, le futur évêque René Graffin [3] confesse chaque jour deux heures le matin et deux heures l'après-midi ; avant les fêtes ce sera durant des journées entières (parfois 400 confessions par jour !).

Le P. Antoine Stoll

Parmi les figures, je parlerai de celles que j'ai le mieux connues. Le P. Antoine Stoll [4] est caractéristique de ces Alsaciens que l'Église aura le bon sens d'envoyer auprès des Camerounais dont ils partagent la mutation politique. Quand je l'ai rencontré en 1967, il m'a sauté au cou en disant : « Enfin ! enfin je rencontre un enseignant à l'Université du Cameroun ! Quand je disais voici trente ans qu'il faudrait une Université à Yaoundé, mes confrères me considéraient comme fou. »

3. Mgr René Graffin (1899-1967), arrivé au Cameroun en 1925, fut nommé coadjuteur de Mgr Vogt en 1931 et il lui succéda en 1943 comme vicaire apostolique de Yaoundé. Il démissionna en septembre 1961. En France, il séjourna à La Croix-Valmer, puis à Chevilly où il mourut le 16 avril 1967. NB : *BPF*, n° 145, p. 307 ss.

4. Le P. Antoine Stoll (1889-1973), arrivé au Cameroun en 1919, exerça son ministère successivement à Minlaba, Akono et Etudi. Il rentra en France en 1950, séjourna quelque temps à Saverne, puis à Wolxheim, où il mourut, le 26 mars 1973. NB : Arch. CSSp, BH 3

Jeune, le scolastique Stoll avait été envoyé à Strasbourg pour y poursuivre des études supérieures, mais il avait scandalisé en allant au concert écouter du Wagner. On s'était donc dépêché de l'ordonner en 1917, car il fallait prévoir de nombreux missionnaires pour les colonies belges, britanniques ou françaises que la victoire donnerait à l'Empire. Sur le bateau qui le conduit en 1919 au Cameroun, le père apprend à la fois le français et la langue de Yaoundé, l'ewondo, dans la grammaire en allemand de Nekes. Son arrivée dans sa première paroisse, Minlaba, est douloureuse : son supérieur, vocation tardive, ancien patron d'une entreprise nantaise, "énergique" vis-à-vis de ses paroissiens, est en train de frapper un homme à coups de ceinturon ; Stoll monte dans sa chambre et fond en larmes. « Ah ! vous pleurez, dit son supérieur. Eh bien ! vous en verrez bien d'autres ! »

Le P. Stoll, tenu pour un original peu pratique, devait en fait devenir le meilleur locuteur d'ewondo de tous les missionnaires, bâtir à Akono la plus belle église du Cameroun – une vraie cathédrale avec deux tours, des bas-côtés, un déambulatoire –, être aimé à l'extrême de ses fidèles, et étudier dans un profond ouvrage d'anthropologie la dialectique de la double sexualité interne à chaque sujet humain, telle qu'elle se reflète dans les initiations et dans la tonologie des Beti. Esprit audacieux, il avait fait reconstituer devant lui les anciennes cérémonies abolies pour mieux en juger. Ses confrères lui reprochèrent de ressusciter le paganisme. L'expérience fut interrompue quand un jeune homme distrait qui jouait les néophytes traversa la cour des sœurs pour s'aller chercher des cigarettes en costume rituel, c'est-à-dire vêtu du seul étui pénien. Antoine Stoll fut le premier missionnaire à acheter, en 1936, un frigidaire à pétrole, qui révolutionnait les conditions de vie en brousse : on pouvait conserver les aliments au lieu de les jeter. L'évêque lui reprocha de manquer à l'esprit de pauvreté : en guise de réponse, il commanda un second réfrigérateur pour la communauté des sœurs.

Pères, frères, sœurs, agents du progrès

Bon gré mal gré, les pères étaient des agents du progrès : les fidèles leur offraient des motos, des colons leur donnaient leurs vieilles voitures, les postes perdus en brousse acquéraient des groupes électrogènes. Pendant la



Le P. Antoine Stoll
(1889-1973).
Arrivé au Cameroun
en 1919.
Minlaba, Akono, Etudi.
Retour en France en 1950.

Les PP. Joseph Kapfer
et Marcel Mader
à la mission de Minlaba,
en 1927.

Photos : Archives CSSp

guerre de 39, le P. Laurent Hébrard [5] donnait des séances de "cinéma édifiant" à la mission de Minlaba que j'ai étudiée. En 1936, ce sont les pères qui introduisirent le football, futur sport national. À elle seule, la construction des églises et de leurs dépendances avait quelque chose de révolutionnaire. C'était l'œuvre de frères spiritains bâtisseurs comme le F. Germain [6] qui a laissé un grand souvenir auprès de tous, Africains et Européens (un entrepreneur protestant, M. Guiraud, m'affirmait en 1989 que c'était l'homme le meilleur qu'il eût jamais rencontré).

On ne saurait majorer l'importance de ces religieux non prêtres à côté des pères.

À Minlaba, le frère instituteur René Ricard [7], « celui qui aima les Noirs » disaient les vieux, a laissé un souvenir inoubliable de son zèle à instruire les élèves : après la classe, il restait à discuter avec ceux qui le voulaient, répondant longuement à toutes leurs questions, au point d'en oublier son dîner. Mais ce n'est pas cela que lui reprochent ses supérieurs, c'est un défaut bien plus grave pour l'époque : ses élèves, « il ne les frappe jamais ». Comment être alors bon pédagogue ? Il mourut à 51 ans, au Cameroun.

Un mot des religieuses, institutrices, soignantes, responsables de l'école des fiancées (*sixa*), d'orphelinats et d'imprimeries, et souvent, comme les frères, plus proches des gens que ne l'étaient les prêtres.

La sœur infirmière Céline a laissé une grande réputation de bonté ; avant même de soigner, elle commençait toujours par accueillir affectueusement, sans faire de différence entre les "bons" et les "mauvais" chrétiens. Ses prières étaient considérées comme miraculeusement efficaces, en particulier contre la stérilité. C'était aussi le cas pour la bénédiction du P. Stoll, jusqu'au jour où arriva le jeune P. Pierre Bonneau [8], futur évêque de Douala. Les

---

5. Le P. Laurent Hébrard (1905-1990), après un séjour de 24 ans au Cameroun (1930-1954) et un autre de 10 ans en Guadeloupe exerça son ministère en France où « il n'a jamais pu être tout à fait à l'aise dans l'Église post-conciliaire ». Il décéda à l'Isle-Adam le 22 novembre 1990. NB : *PM*, n° 162.

6. Le F. Germain Lacave (1897-1975) est arrivé au Cameroun en 1921. Il fut un grand constructeur dans les différents postes où il demeura : Douala, Minlaba, Doumé et principalement Akono. Décédé le 24 décembre 1975, il fut inhumé à Nkomotou. NB : *PM*, n° 24.

7. Avant son arrivée au Cameroun, le F. René Ricard (1879-1931) avait passé quelque temps à Bagamoyo, puis en Guinée espagnole. Au Cameroun de 1919 à 1931, il exerça la fonction d'instituteur à Yaoundé puis à Nkolayop, Akono et Minlaba. C'est dans cette dernière mission qu'il mourut, le 8 janvier 1931, et qu'il y a sa tombe. NB : *BG*, t. 35, p. 236 ss.

8. Le P. Pierre Bonneau, arrivé au Cameroun en 1930, fut nommé vicaire apostolique de Douala en décembre 1946. En 1956, Mgr Bonneau reçut un auxiliaire en la personne de Mgr Thomas Mongo. Rapatrié pour cause de maladie, parvenu à Orly le 25 janvier 1957, il mourut deux jours plus tard d'une leucémie foudroyante. Transportée à Douala, sa dépouille mortelle y fut inhumée. NB : *BG*, t. 45, p. 85.

femmes dirent alors de lui à Stoll : « Excuse-nous de ne plus nous adresser à toi, il donne plus d'enfants que toi. »

Le P. Pichon et "la guerre des catéchistes"

Ce qui reste à l'honneur de la Congrégation du Saint-Esprit, c'est qu'elle a fait corps autour du P. Pierre Pichon [9], lorsque ce prêtre, fils d'un facteur rural breton qui avait eu 10 enfants, parmi lesquels 3 spiritains et 2 religieuses, dénonça les abus des chefs beti et de l'administration coloniale au sujet des travaux forcés, pour lesquels étaient réquisitionnés des femmes et des enfants qu'il allait délivrer lui-même. Le gouverneur Marchand réagit en attaquant la mission catholique pour détournement de mineures (à propos de l'institution des écoles de fiancées) et en édictant des lois restrictives pour l'établissement des postes missionnaires secondaires. Ce fut "la guerre des catéchistes" [10] que l'administration n'avait pas réussi, malgré ses efforts, à débaucher à son service et qui constituaient à ses yeux un véritable "État dans l'État".

Le 14 juillet 1930, parut dans le Journal de Cologne (*Kölnische Zeitung*) un article intitulé : « La France, fille aînée de l'Église, est-elle encore digne de son mandat ? » qui exposait toute l'affaire, dont la Société des Nations dut se saisir. Marchand fut désavoué, et remplacé. En 1932, le meurtre, à trente ans, du P. de Maupeou [11] qui avait voulu arracher une chrétienne à son fiancé polygame donnait raison aux administrateurs qui dénonçaient l'action hâtive, irresponsable et subversive des missions. Malgré tout, ce martyre marqua le début d'une période triomphale pour l'Église catholique, qui va culminer en 1949, quand le Haut-Commissaire de la République reçoit très officiellement le Délégué apostolique représentant le pape et l'accompagne de Yaoundé à Otélé (70 km) pour inaugurer le nouveau grand séminaire. Les fidèles massés tout le long de la route s'agenouillent et se signent à l'ap-

---

9. Le P. Pierre Pichon (1890-1968) a fait deux séjours au Cameroun : le premier de 1920 à 1935, le second de 1949 à 1961. En 1935, il avait dû quitter le Cameroun par suite de ses démêlés avec l'administration et, avant d'y revenir, il était passé par l'île Maurice et La Réunion. En 1961, ce fut le retour en France, à Grasse, puis Chevilly, où il mourut le 29 février 1968. NB : *BPF*, n° 148, p. 496 ss.

10. Voir à ce sujet l'encadré de la page suivante.

11. Le séjour au Cameroun du P. Henri de Maupeou (1902-1932) fut de courte durée ; il mourut à l'hôpital de Douala, le 21 avril 1932, des suites d'un coup de sagaie reçu d'un polygame auquel il avait voulu rappeler son devoir de chrétien. NB : *BG*, t. 35, p. 792 ss.

Note sur la défaite de l'administration dans la guerre des catéchistes

« Dans la société du Sud Cameroun, le pouvoir précolonial est nécessairement charismatique, avec la charge d'innovation, d'arbitraire et de fantaisie individuelle que le mot, repris par Mühlmann, implique déjà chez Max Weber. Dans cette société débarquent deux groupes d'Européens qui instaurent deux formes de pouvoirs, tous deux de style légal-bureaucratique, le pouvoir de l'État, le pouvoir de l'Église. *Via* les PP. Pallottins, l'institution catholique allemande est d'ailleurs la plus méthodique et la plus légale-bureaucratique que nous puissions concevoir dans le genre.

« De leur côté, les jeunes Beti se livrent à un calcul, font un choix par bien des aspects très froidement et consciemment rationnel, comme je l'ai dit ailleurs : tels leurs quasi contemporains japonais ou turcs, ils veulent " devenir des Occidentaux ", c'est-à-dire s'approprier leur force, – pouvoirs et techniques de tous ordres, de l'écriture aux armes, et ici jusqu'aux croyances.

« L'unanimité, si rare chez les Beti, est alors remarquable. Mon ami et ancien collègue Raphaël Onambélé, alors ministre de l'Information, esprit contestataire s'il en fut, me disait que les siens étaient d'accord en ce domaine avec Atangana, bien qu'ils fussent de ces mvog Ada que ce parvenu avait évincés, – car après tout, n'était-ce pas sa famille, celle d'Esono Ela, qui avait choisi d'accueillir les étrangers ? Il pensait que c'est la rigueur de la discipline allemande et la netteté du Droit Canon qui justement séduisaient comme un antidote ses parents " anarchistes ", dans leur désir d'instaurer un pouvoir ferme indiscutable.

« Or, des deux formes de pouvoir institutionnel incarnées par les Blancs, l'une ne présente que peu ou pas du tout de perspectives " mystiques " à l'individu, je parle du pouvoir politique et administratif *. L'autre forme d'institution, au contraire, si rationnelle qu'elle se veuille, se greffe directement sur la tradition beti par la faculté qu'elle offre de superposer à un formalisme très rigide, proche du juridisme des proverbes et coutumes, le commentaire charismatique que proposent le catéchisme, l'histoire sainte et la liturgie, ouvrant toute large l'entrée dans une véritable *forêt de symboles* »

(Extrait de : Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière ? ou le désir d'Ariel. À propos des Beti du Cameroun, sociologie de la conversion*, Paris, Karthala, 1999, 648 p., photos, index, p. 464.)

---

* Il est d'ailleurs très significatif que l'Afrique contemporaine et ceux qui la comprennent essayent de recharger en mystique ce pouvoir, publiquement ou en secret : ce n'est pas pour rien que Guy Penne était franc-maçon, que tel Président de République est Rose-Croix, etc.

proche de la voiture de tête ; c'est celle du gouverneur, si bien qu'un évêque lui demande à l'arrivée s'il a distribué beaucoup de bénédictions.

Cependant, par mesure d'apaisement, Rome nomma un coadjuteur à l'évêque qui avait soutenu le P. Pichon, et lui-même dut quitter le Cameroun en 1935.

Des évêques aux "charismes" différents

Car la figure de charité éminente qui domine le début de notre période est celle de son vicaire apostolique, François Xavier Vogt [12]. Alsacien, il avait fait ses études secondaires en France, était rentré chez les spiritains d'Allemagne pour être envoyé dans l'actuelle Tanzanie, en face de Zanzibar, à Bagamoyo, dont il devint vicaire apostolique. Transféré au Cameroun en 1922, il acquit un immense rayonnement par le respect et l'amour qu'il témoignait à tous, méritant comme "Père des Pères" le nom ewondo de *mvamba* "grand-père", avec la nuance de confiance simple et affectueuse que ce mot évoque dans la culture africaine. Jamais un éclat ni une critique. Sévère seulement pour ses missionnaires, à qui il interdit sous peine de péché mortel de subordonner l'octroi des sacrements au paiement du denier du culte, comme ils en avaient la coutume à son arrivée. Ceux-ci blâmaient sa bonté excessive. Quand on lui envoyait un pécheur endurci, il commençait par le serrer dans ses bras à la mode beti en lui demandant : « Qu'y a-t-il, mon enfant ? » À la différence des autres prêtres, il passait pour saint même aux yeux de ses boys et de ses chambristes. Ses textes exhortent toujours à la vie intérieure. Comme Stoll et trop peu d'autres, il croyait à l'avenir propre de l'Afrique.

Son coadjuteur nommé en 1932, Mgr Graffin, pense au contraire que la colonisation est installée là pour des siècles, et il aura bien du mal à démissionner pour laisser la place à un archevêque camerounais en 1961. Né dans un château de la Sarthe, grand (1 m 90) et fort, doté d'une voix puissante, ce fut un entrepreneur autoritaire et dynamique, fondateur d'Églises, organisateur de pèlerinages et d'immenses rassemblements jamais vus jusque-là parmi les 5 millions de Camerounais, pèlerinages pour l'année sainte 1950,

---

12. Le P. François Xavier Vogt (1870-1943) avait d'abord exercé les fonctions de professeur et d'économe en France et en Allemagne, de 1900 à 1906. Il fut alors nommé vicaire apostolique de Bagamoyo. En mai 1922, il devint administrateur apostolique du Cameroun et l'année suivante, vicaire apostolique. En 1932, il reçut l'aide d'un coadjuteur en la personne de Mgr René Graffin. Il mourut à Yaoundé le 4 mars 1943. NB : *BG*, t. 42, p. 38 ss.

pour l'année mariale 1954 (centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception) avec une statue de la Sainte Vierge portée en procession par toutes les pistes d'un poste à l'autre et le 6 août un congrès marial rassemblant 100 000 fidèles à Yaoundé. Ils seront 120 000 l'année suivante pour le sacre du premier évêque autochtone, Mgr Paul Etoga, choisi pour ses vertus insignes plus que pour ses dons intellectuels.

Dans le diocèse voisin de Douala, Mgr Bonneau crée l'action catholique et le syndicalisme chrétien, relance la presse et l'enseignement catholiques, fait appela aux jésuites, aux dominicains, aux frères des écoles chrétiennes et autres, aux prêtres séculiers français, tandis que se développent les filles de Marie indigènes. Ces deux évêques exhortent les foules à renoncer à la coutume de la "dot" ou compensation matrimoniale. Ce fut un grand échec, une femme ne s'estimant liée à son mari qu'à proportion des efforts faits pour la conquérir.

Chez certains missionnaires, une tendance conservatrice

C'est que ces hommes d'action qui encouragent les œuvres, – confréries de paroisse, hôpitaux "Ad Lucem" lancé par le docteur Louis-Paul Aujoulat de Lille, etc. – se méfient beaucoup des intellectuels (qui donnent les plus grands hérétiques, répétait Graffin). Ils méconnaissent aussi bien l'ethnologie que l'histoire des missions voisines (où les catholiques instaurent au contraire la "dot" pour stabiliser le mariage chez les Tiv de Nigeria).

Cette tendance conservatrice, qui est en train de préparer un Mgr Marcel Lefebvre, est alors incarnée à Rome par le directeur du séminaire français, le P. Henri Le Floc'h [13], très marqué par l'Action française. Le paradoxe est que le supérieur général, Mgr Le Hunsec, qui ne comprenait guère la condamnation papale de ce mouvement en 1927, envoie en exil au Cameroun comme professeurs de séminaire ceux précisément qui se sont opposés à Le Floc'h. Leur supérieur sera le P. Eugène Keller [14], docteur en théologie, qui a déjà enseigné 15 ans à Rome ; en 1928 viendra de Rome pour la philosophie le

---

13. Le P. Henri Le Floc'h (1862-1950) fut professeur et supérieur dans plusieurs établissements scolaires spiritains en France (Merville, Épinal, Beauvais) avant d'être nommé directeur du grand scolasticat de Chevilly, en 1900. De 1904 à 1927, il fut supérieur du Séminaire français de Rome. À la fin de l'année universitaire 1926-1927, sur intervention de Pie XI, il dut quitter Rome à cause de ses sympathies trop marquées à l'égard de l'Action française. NB : *BG*, t. 41, p. 361 ss.

14. Sur le P. Eugène Keller (1884-1955), voir : J. CRIAUD, *op. cit.*, p. 155.

P. Antoine de Fraguier (1902-1970) ; en 1930, arrive comme professeur, puis directeur du petit séminaire, le P. Joseph Bouchaud [15], si brillant que ses élèves cherchaient son nom dans le Petit Larousse, et qui réalisera pendant la guerre, en Angleterre, des travaux scientifiques de grande valeur sur l'histoire et la géographie du Cameroun.

Ce qui, selon les Africains, caractérisait ces pères aimés et admirés, c'était le respect et l'affection qu'ils manifestaient à leurs élèves. Pour cette même raison, ils étaient moqués par leurs confrères. Mgr Graffin, ennemi de "l'intellectualisme mondain", ne leur permit pas de rester longtemps en poste. L'évêque trouvait que leurs enseignements étaient d'un niveau trop élevé, car, m'a-t-on dit, on avait eu l'idée de faire composer un jour des séminaristes français et camerounais sur le même sujet, et de faire corriger ces copies, anonymes, par les mêmes examinateurs. Les Camerounais l'emportaient de loin, ce qui fâcha beaucoup. En 1932, le P. Keller fut remplacé par des bénédictins suisses, et les autres professeurs mis à la disposition des missions de brousse.

Malgré l'exemple de Mgr Le Roy, même ces professeurs s'intéressent peu à l'ethnologie ou à la culture africaine. Cet intérêt fut le fait d'originaux comme Stoll, Carret [16] ou Guillemin. Les deux derniers étaient de la tendance nationaliste et intégriste.

Le P. Louis Guillemin (1902-1991)

J'ai bien connu le P. Guillemin [17], qui avait donné en 1948 au *Bulletin de la Société des études camerounaises* deux excellents articles, l'un sur le tambour parlant, qu'il pratiquait et qu'il voulait mettre au programme du CEP, l'autre sur un rituel de réconciliation et de guérison, l'"esye".

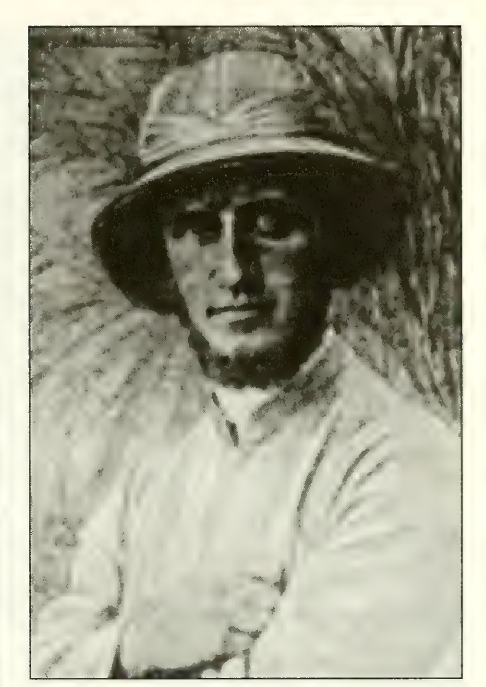
---

15. Le P. Joseph Bouchaud (1905-1981), après avoir dirigé le petit séminaire d'Akono, fut, à Douala directeur de l'enseignement (1936-1942). Il passa ensuite quatre ans en Angleterre où il publia des livres scolaires. Rentré en France, il fut, de 1948 à 1958, directeur des *Annales spiritaines* et professeur de missiologie au grand scolasticat de Chevilly. Il travailla au secrétariat général de la congrégation à Paris, puis à Rome, jusqu'en 1977. Retiré à Chevilly, il y mourut le 18 décembre 1981. NB : *PM*, n° 85.

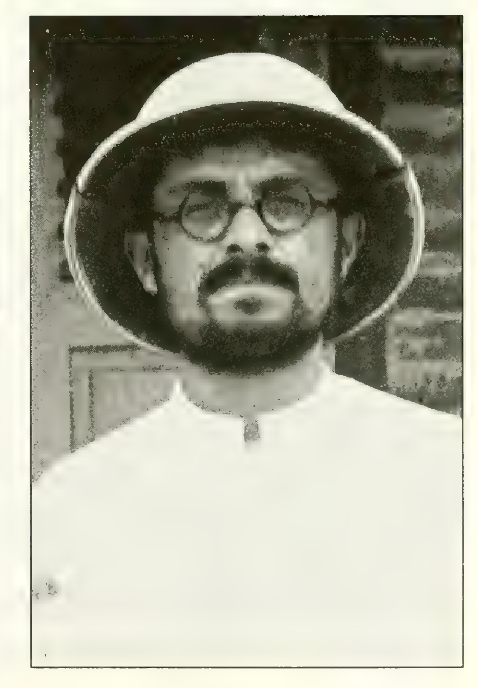
16. Le P. Jean-Marie Carret (1901-1960), arrivé au Cameroun en 1930, fut affecté en 1936 à la mission de Kribi où il séjourna 24 ans, jusqu'à sa mort, survenue le 26 février 1960. Il avait, pendant 30 ans, tenu son "journal" contenant des « observations de tous ordres, toutes pleines de sympathie humaine et de curiosité scientifique ».

17. Le P. Louis Guillemin (1902-1991), désigné pour le Cameroun, il y fit deux séjours : de 1929 à 1949 et de 1966 à 1984. Entre temps il exerça son apostolat en Oubangui (1951-1963) et en Mauritanie (1963-1964). En 1984, rentré en France, il se retira à Langonnet où il mourut le 14 janvier 1991. NB : *PM*, n° 164.

Le P. Henri de Maupeou
(1902-1932)



Le P. Eugène Keller
(1844-1955)



Le P. Joseph Bouchaud
(1905-1981)

Photos · Archives CSSp

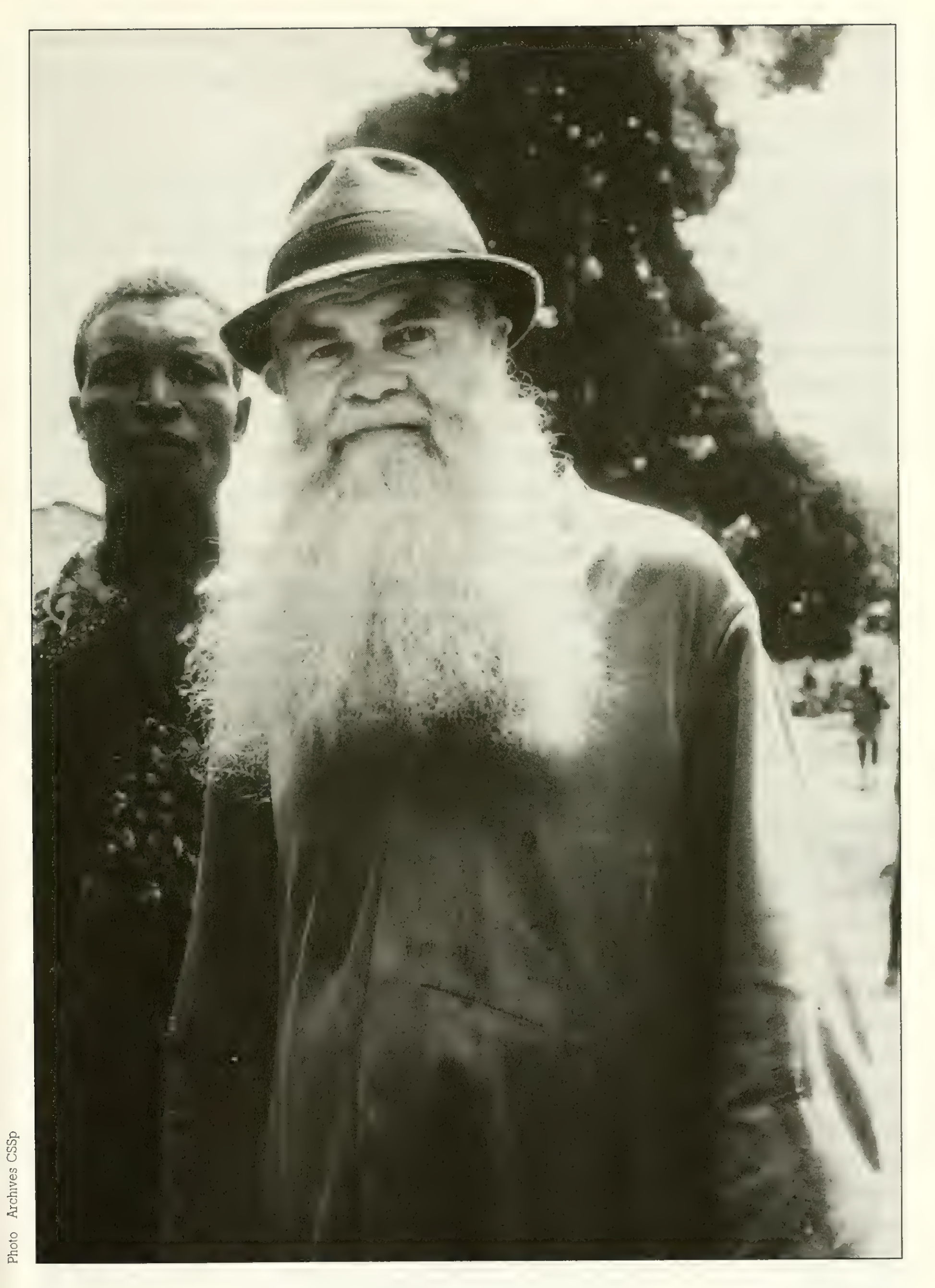
Arrivé jeune prêtre au Cameroun en 1929, Louis Guillemin avait surpris tout le monde par son aptitude à apprendre les langues : deux mois après son arrivée à Edéa, après avoir harcelé élèves et employés pour découvrir le nom de tous les péchés, il confessait déjà en bassa. Très austère et dynamique, il faisait de très longues tournées de brousse en s'instruisant de tous les détails de la société : voyage de 374 kilomètres à pied durant le Carême 1930. Mais, Breton indépendant, il critiquait ouvertement son supérieur. En 1931, il déclare à son évêque, Mgr Vogt, qu'il se sent vraiment asocial et sans charité : il demande à rentrer dans une Trappe en France. Il y reste 41 jours.

De retour au Cameroun, il a de nouveau des palabres, qui se soldent par un célèbre télégramme de son supérieur envoyé en latin, mais que les postiers font décrypter : « Bagarre avec le P. G… : je ne veux plus rester avec lui. » Va-t-on le renvoyer en France ? Intervient alors le P. Pierre Pichon, pour dire : « Le P. Guillemin est un missionnaire né. En France, vous allez le mettre dans une école apostolique (petit séminaire) où il se bagarrera avec les élèves, les parents, les confrères, les supérieurs : ce sera pire qu'ici. Envoyez-le moi. »

Et c'est ainsi que le P. Guillemin se mit aux coutumes des Beti. Ceux-ci comprenaient cet homme impulsif et passionné qui devait rester chez eux une quinzaine d'années, et fonder la mission de Nkilzok dont il resta dix ans le supérieur. Il construisit une église, des écoles, et, jusqu'à Mfou, une route dont il était fier.

Pour amener à l'Évangile les chefs les plus célèbres, il entreprit de rivaliser avec eux sur leur terrain : il s'entoura d'une cour de musiciens et de griots, devenant lui-même expert sur le tambour parlant comme dans la rhétorique de la langue, et s'opposant à Mgr Graffin qui voulait simplifier tout cela. Il défiait ces orateurs encore animistes, et les coinçait dialectiquement par sa connaissance des mythes, anecdotes et proverbes. « Eh bien, si j'ai raison, qu'attends-tu pour te faire chrétien ? Vois-tu le grand chef X…, ton voisin, qui vient de se faire baptiser ? D'autres vont suivre. Est-ce que tu veux devenir ridicule en restant le dernier païen ? Si tu as des objections, parlons-en encore. Mais je ne doute pas qu'en réfléchissant, tu verras quelle conduite est digne d'un grand homme tel que toi. »

Ces “vrais hommes” (comme dit la langue), chasseurs et guerriers de vocation, ne méprisaient pas la manière forte. L'un des suisses de la mission de Minlaba, d'une piété exemplaire, ne souffrait pas que les pères pussent


Photo Archives CSSp

Le P. Louis Guillemin (1902-1991).

lui reprocher de battre sa femme : c'était pour lui un droit divin inscrit dans l'ordre des choses.

Ces vieux usages ne paraissaient pas mauvais au P. Guillemin à une époque où l'on ne ménageait pas la férule en classe. Il semble bien qu'il ait parfois boxé ses fidèles et ses ouvriers. D'où son surnom de *Fada bikuda,* “le père aux poings”. Quand je rencontrai ce personnage trapu, à l'allure de gnome, j'osai lui poser la question. N'était-il pas l'homme à poigne qui… ? Il se récria : « Comment, moi ? Frapper les Africains, eux que je respecte infiniment ! Impossible. » De fait, il disait “vous” en français à ses employés, ce qui était rare dans un temps où même en France sévissait déjà le curé tutoyeur. « Non. On m'appelle *Fada bikuda* parce que j'ai l'habitude de marcher les poings serrés le long des routes. » Et il se mit à entonner un hymne à sa propre gloire que connaissait alors tout le pays beti : *Fada Bikuda hé- hé* etc. Mais il se trahit quelques jours plus tard, de retour d'une visite à sa mission de Nkilzok où il n'était pas revenu depuis 17 ans, et où tous avaient défilé pour l'embrasser en pleurant de joie. « Ah ! leur ai-je répété, m'avoua-t-il bouleversé, comme vous m'embrassez ! Et pourtant je vous ai bien battus ! » Rien de raciste là, puisqu'il frappait aussi ses supérieurs.

Avec les séminaristes, il avait composé un grand dictionnaire de la langue beti, où étaient consignés toutes les acceptions et tous les usages, illustrés par maints exemples. Hélas ! quand il avait été nommé à Bangui, il s'était rappelé que, dans les maisons de la congrégation, les notes ethnologiques des défunts servaient de papier hygiénique. Il avait fait des siennes un immense brasier. Ne lui annonçait-on pas : « Voici venu le temps des Africains eux-mêmes, prêtres, professeurs, linguistes… » ? Comme je lui objectais que c'était pourtant leur trésor qu'il avait brûlé, il réfléchit, s'attrista, et dit : « Oui, vous avez raison, c'était un péché ! Je n'aurai pas dû… Je l'ai senti… Dieu me pardonne, j'ai commis un péché mortel ! »

Jusqu'à l'âge de 82 ans, il resta en pleine brousse à Ngambé-Tikar où je suis à pied parti le voir ; il était devenu sourd, vivant dans la plus grande austérité, mais étudiant assidûment le tikar, le bamoun, l'ewondo, le bassa, qu'il comparait à l'hébreu pour mieux traduire la Bible. Il me répétait : « On meurt quand on veut. » Dieu le rappela à l'âge de 88 ans. Intégriste, proche de Mgr Lefebvre, il appartenait à cette race de missionnaires qui semble avoir espéré reconstituer en Afrique la chrétienté disparue en Europe.

Force et diversité des personnalités missionnaires

Cependant, nous l'avons vu, certains spiritains étaient d'un autre bord. En 1940, à la nouvelle de l'armistice, deux pères, Pouille [18] et Dehon [19], s'enfuient au Nigeria. Ils y trouvent Leclerc, avec qui ils débarquent le 26 août à Douala pour, sans coup férir, rallier le pays à de Gaulle. En 1945, le P. Dehon écrira *La nouvelle politique coloniale de la France,* livre précurseur du *Devoir de décolonisation* (1954) du P. Joseph Michel. Il se fait contrer par le P. Carret soutenu par Mgr Graffin, pour qui nationalisme égale communisme. Le seul évêque à bien préparer l'avenir proche aura été Mgr Pierre Bonneau à Douala.

Pour conclure, deux traits paraissent frappants : le premier est l'extrême diversité et la force des personnalités missionnaires, on l'aura vu ; le second est le poids sous-jacent des vues théologiques et spirituelles : oppositions des Français à leurs prédécesseurs qui valorisaient la culture africaine ; oppositions des spiritains entre eux, suivant qu'ils croient ou non à la valeur de l'"évolution" des Africains, et quand ils y croient, suivant leurs divergences sur la manière de la concevoir en fonction de leurs options propres, politiques ou sociales, voire de leur philosophie de l'histoire.

Pour schématiser, on trouve d'un côté les prêtres encore sous le coup de divers chocs, tel celui du siècle des Lumières, qui a inspiré l'anti-christianisme de la Révolution, et celui plus récent de la condamnation du modernisme. Pour eux, la vie intellectuelle entraîne le libre-examen, qui pousse à la mise en cause des structures d'autorité, au libertinage des mœurs, puis à la perte de la foi. D'où des personnalités de prêtres autoritaires et bâtisseurs (O. Todd constatait récemment l'efficacité pédagogique des sociétés autoritaires), telle celle du curé de Torcy dans le *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos. En Afrique, cette figure se trouve insidieusement légitimée par les apports scientistes du XIXe siècle, d'une science qui ne se sait pas idéologique, héritière du polygénisme des philosophes, et venant à point pour

18. Le P. Jules Pouille (1899-1943) exerça son apostolat au Cameroun à partir de 1928, jusqu'à sa mobilisation au début de la guerre 1939-1945. Il prit part à la campagne de l'Érythrée et à celle de la Syrie. C'est là qu'il trouva la mort dans un accident (noyade), le 25 avril 1943 (Arch. CSSp.).

19. Arrivé au Cameroun en 1931, le P. Émile Dehon (1900-1995) fit partie, pendant la guerre de 1939-1945, de la colonne Leclerc, comme aumônier militaire. De retour au Cameroun il participa pendant quelques années à la vie politique du pays. En 1973, il se retira en Espagne et y séjourna jusqu'à son décès, à Andorre-la-Vieille, le 5 février 1995 (Arch. CSSp.).

confirmer la prétendue "malédiction de Cham" : certes, pensera-t-on, les Noirs ont une âme et une vie éternelle, mais – comme les femmes – ils se trouvent retardés en évolution. Il faut donc les traiter avec bonté, mais condescendance aussi, et paternalisme. L'évolution prendra des siècles ; jusque-là on ne sera pas sur la même longueur d'onde (on voit se profiler ici les justifications à la fois du thème de la négritude et de la pratique de l'apartheid).

De l'autre côté, vous trouvez ceux des spiritains qui sont, à la suite de leur re-fondateur Libermann, clairement anti-racistes ; hommes sensibles pour qui la formule d'Irénée "gloria Dei homo vivens" s'applique immédiatement à leurs frères africains : ils les aiment donc aussitôt en *frères* plus qu'en *pères,* pour distinguer (schématiquement) deux manières de s'intéresser à autrui. Ils les aiment déjà tels que Dieu les a faits, avec leurs coutumes ; ambitieux seulement de partager fraternellement avec eux le plus vite possible, car ils en sont tout à fait capables, des richesses comme la foi, les savoirs universitaires, la technologie, etc. Quelques colons aussi se sont rangés dans ce camp, comme l'officier prussien Morgen.

Ces gens-là se trouvent la plupart du temps en butte aux sarcasmes des premiers (qui comprennent parmi eux beaucoup d'administrateurs coloniaux). En même temps, ils les interpellent ; s'il s'agit de missionnaires chrétiens, ces champions de la fraternité les dérangent, même s'ils ont de la peine à se débarrasser du complexe de Jonas : celui qui répugne à convertir les Ninivites et se trouve déconcerté ou fâché de son succès. J'ai entendu des pères dire que leurs ouailles ne pouvaient rien comprendre aux sacrements vers lesquels ils se précipitaient ; sans l'autorité de Pie X et l'exigence des statistiques, ils les auraient détournés de la communion fréquente, et du coup se seraient allégés du lourd fardeau de la confession fréquente.

Ne peut-on déceler deux orientations théologiques opposées derrière ces deux attitudes : l'une qui souligne la transcendance du kérygme, l'autre qui met l'accent sur la contemplation de l'être-là du divin, déjà de l'Incarnation ? Une vue distanciée reconnaîtrait sans doute pour le Cameroun l'utilité objective, la complémentarité des deux attitudes.

Un bilan positif… avec quelques ombres

Le bilan est en tout cas positif. L'authenticité de l'Église catholique s'est manifestée quand elle a utilisé sa force d'institution internationale en mettant



Photo : Archives CSSp

Monseigneur François Xavier Vogt (1870-1943).
« ... Car la figure de charité qui domine le début de notre période est celle de son vicaire apostolique, François Xavier Vogt. »

son contre-pouvoir au service du droit conçu selon la révélation évangélique, c'est-à-dire du droit bafoué des humbles, des pauvres gens, des victimes d'injustices de toutes sortes, ceux en qui le chrétien, au risque de dérives utopiques, reconnaît le visage du Christ.

Sans doute l'action sociale des laïcs a-t-elle semblé peu développée au Cameroun. Le docteur Aujoulat, cofondateur des hôpitaux d'Omvan et d'Efok, s'était vite orienté vers la politique, au prix de vives tensions avec les missionnaires.

Cependant, à mon arrivée à Yaoundé en 1964, se maintenait le succès des "Universités populaires" où étaient dispensés des enseignements bénévoles et gratuits de tous niveaux. L'association féminine des *Bia-Bia* aidait les femmes en difficulté et visitait les prisons. L'esprit de l'action catholique insufflé dès 1936 depuis Lille, en particulier par de jeunes médecins, s'était donc propagé et naturalisé. Il s'est maintenu jusqu'à nos jours, même si ce n'est plus sous le sigle de leur "association de laïcs universitaires catholiques et missionnaires", dont les initiales composaient alors le nom-devise *ad lucem*, "Vers la Lumière !"

Restent certaines erreurs ou attitudes peut-être inévitables, à commencer par l'incompréhension des vieux rituels et par la rupture avec leur mysticisme. Déjà le christianisme allemand, si "pratique", cherchait, comparable à l'islam sunnite, la certitude du salut dans l'obéissance à Dieu, au Destin ou à la vocation, corroborée par la conformité à la loi de la communauté (de l'*ecclesia*). Dans cette option pourtant réside sans doute jusqu'ici l'une des causes de l'absence de syncrétisme déclaré chez les catholiques du Cameroun.

Certains spiritains y firent l'erreur plus nette de n'avoir pas compté avec l'"accélération de l'histoire" ; d'avoir parié sur des siècles d'Afrique rurale, d'Afrique paisible et coloniale, en méconnaissant chez les "évolués" le ferment de la société civile, laquelle devait se constituer sans et souvent contre cette Église fixiste. Mais celle-ci est loin d'être l'unique cause, ou même la principale, du dépérissement des traditions culturelles beti. Il est même possible qu'elle en soit l'un des rares conservatoires. La régression de la culture africaine ne s'est-elle pas accélérée partout avec les indépendances ?

Certes, la mission a paru intervenir là même où, logiquement, elle aurait dû respecter ce qu'elle détruisait.

Un père français me disait : « Ah ! si vous aviez connu nos vieux chrétiens ! Il y avait chez eux en tout point de la rigueur, une fidélité extrême. Ils

jeûnaient tout le temps du carême, et comme ils étaient légalistes même pour les petits-enfants, ils leur faisaient sucer un os toute la journée, de façon à ne pas interrompre le repas et à leur permettre ainsi de n'en faire qu'un seul. »

Or ce formalisme rigide n'est autre que celui des interdictions et obligations païennes, dont en principe se contre-distingue la Loi d'amour. C'est le sujet même d'*Atala* dans *le Génie du christianisme.*

Donc, quand le missionnaire regrette l'affaiblissement de cette rigueur, quand il l'admire par exemple à propos du respect et de l'obéissance envers les parents, il devrait bien saisir que la base précise en est l'*ethos* qu'il combat par ailleurs. La mission se trouve dans la situation du catoblépas, l'animal fabuleux qui se dévore les pattes : elle s'appuie sur une éducation qu'elle détruit. Peut-être est-il impossible d'agir autrement. Mais ce n'est pas une raison pour manquer de lucidité. Le succès de la mission a fait ici système avec le paganisme.

Ce but de la mission n'était-il pas la conversion ? Ce but a été atteint. Les modalités en ont été traitées ailleurs. Il y fallait une première condition : la mondialisation ; puis une seconde : l'intérêt pour cette mondialisation, l'attrait pour les changements qu'elle permet, l'appétit de *modernisation* qui joue partout là où celle-ci se manifeste. En troisième lieu, il fallait qu'en même temps l'idée même de religion n'eût pas été discréditée et dissociée de la modernité.

De fait, même si Mgr Zoa a vu poindre ce problème, ce n'était pas encore le cas lors de la période étudiée, jusque dans les années soixante. L'idée de tenter d'établir des relations avec l'"englobant" invisible et d'en escompter des effets pratiques faisait partie de la sagesse, de l'art de vivre (et de mourir) aussi bien des vieux missionnaires que des vieux Africains. Ils étaient de ce point de vue plus proches les uns des autres que ne le sont aujourd'hui en Europe tel savant et tel moine de la même famille.

Le P. Stoll, à qui les initiés du *So* demandaient si son père était féticheur, le P. Guillemin, qui convertissait les grands chefs à l'esbroufe, en s'entourant d'une cour de griots et en les défiant à coups de proverbes, jouaient sérieusement leur rôle sur un certain pied d'estime réciproque et d'égalité avec leurs interlocuteurs. On voit d'ailleurs que, malgré les opinions répandues par Goody, l'écrit ne jouait pas un rôle majeur dans la conversion catholique de quantité de vieillards, et non des moindres.

Mais il y avait urgence à convertir à ce moment précis : d'où l'importance de l'audace, le sens du "kairos", de l'opportunité, comme le saisit au

Tonkin l'évêque Lambert de la Motte en ordonnant prêtres sept catéchistes laissés par les jésuites et en tenant un synode diocésain dès 1664. Les pallottins, eux, osent au Cameroun baptiser les nouveaux nés de parents païens en se fiant à leur seule parole. De trop grandes exigences, ou de trop grandes disparités de culture (l'idéologie occidentale de "conscientisation" !) ont amené ou amènent encore à rater l'occasion ailleurs [20].

Bibliographie sommaire :

J. CRIAUD, *La geste des Spiritains,* Yaoundé, Publications du centenaire, 1990, 338 p., (photographies, index).

Ph. LABURTHE-TOLRA, *Vers la lumière ? ou le désir d'Ariel. À propos des Beti du Cameroun, sociologie de la conversion,* Paris, Karthala, 1999, 648 p. (photographies, index).

E. MVENG, *Histoire des églises chrétiennes au Cameroun : les origines,* Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1990, 112 p.

M. SOMÉ, « La christianisation des Dagara du Burkina : flux et reflux des conversions 1932-1952 », *Revue française d'histoire d'outre-mer* (Paris), n° 319, 1998, p. 33-57.

---

20. *Cf.* M. SOMÉ, *Les Pères Blancs chez les Dagara du Burkina Faso*, 1998, p. 53-54, ou la pastorale étrange actuellement (2000) en usage au Nord Cameroun, d'après l'ethnologue J.-F. VINCENT.

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 81 à p. 96.

Le réveil missionnaire au XIX[e] siècle
Charismes et congrégations missionnaires
La contribution de l'Église de France

*Mgr Paolo Giglioni**

La grande crise missionnaire du XVIII[e] siècle

Le contexte historico-philosophique

Au cours du XVIII[e] siècle se répandent rapidement en Europe des mouvements de pensée tels que l'illuminisme et le rationalisme. En France, naît l'Encyclopédisme (Voltaire, Rousseau). Un important courant anticlérical et antichrétien se met en place.

L'hérésie de Jansénius [1] séduit aussi les Italiens, non sans retentissements sur la politique intérieure de la péninsule ; malgré la prompte réaction du Saint-Siège et la ferme opposition de saints prêtres, comme Don Cafasso, Don Jean Bosco, Alphonse Marie de Liguori, elle s'étend à Pavie, Pistoie, Potenza, Canossa, Tarente, Livourne, Nole [2].

---

* Professeur à l'Université Pontificale Urbanienne. Texte traduit de l'italien par René Charrier.

1. JANSEN, Cornelius (Ackow, Leerdam, 1585 - Ypres, 1638), théologien flamand fondateur du mouvement catholique de réforme connu sous le nom de "Jansénisme".

2. Le jansénisme, mouvement théologique catholique apparu en France au XVII[e] siècle ; vient du nom de l'évêque flamand Jansénius, qui dans le traité de l'*Augustinus* s'inspira de la pensée de saint

Durant ce siècle, en quelques esprits européens, tendus vers la recherche de nouvelles formes éthiques, se fait jour une solution d'allure hérétique, qui prétend gouverner toute la vie par les seules lumières de la raison, privant ainsi Dieu de tout pouvoir d'intervention dans l'activité spirituelle de l'homme [3]. Ce phénomène, qui se présente sous de nombreuses variantes à visage hérétique, se manifeste avant tout en Grande-Bretagne (1 600), sous l'influence des libres penseurs qui méprisent le dogme chrétien et affirment l'indépendance absolue de la raison [4].

C'est ensuite la France qui est touchée ; les libres penseurs et les matérialistes les plus primaires attribuent les misères nationales au Christianisme ; l'athéisme se déchaîne contre la morale chrétienne et exalte le "plaisir" comme l'unique but de la vie humaine ; les Encyclopédistes (Voltaire, †1778 ; Rousseau, †1778) prétendent mettre à mal la doctrine religieuse à l'intention du menu peuple sous prétexte de le libérer de toute superstition et de la tyrannie, même cléricale. L'illuminisme passe les frontières de l'Allemagne ; et là, les rationalistes rassemblent dans la "Bibliothèque allemande universelle" leurs audacieuses théories sur la révélation chrétienne, sur la Sainte Écriture et *sur l'égalité absolue des diverses religions*, y compris la religion catholique qu'ils placent sur le même pied que toutes les autres. De telles théories rationalistes, aidées par la faiblesse de résistance de certains

---

Augustin pour en tirer une doctrine de la prédestination absolue. Le lien étroit de cette théorie avec les principes du calvinisme amena la hiérarchie catholique à accuser d'hérésie les partisans de Jansénius, qui pourtant revendiquaient leur appartenance au catholicisme, soutenant qu'il n'y a pas de possibilité de salut hors de l'Église catholique. Le jansénisme se répandit en France et y prit les caractères d'une forme de dévotion austère et rigoriste, appuyée sur une vision morale rigide, en opposition active avec le laxisme éthique et le faste liturgique pratiqué par plusieurs secteurs de l'Église sous influence jésuite. Le couvent de Port-Royal, près de Paris, devint la place forte du jansénisme vers la moitié du XVII[e] siècle ; y étaient reçus des nobles et des intellectuels sympathisants du mouvement, qui finit par susciter l'hostilité, non seulement des jésuites, mais aussi du gouvernement, jusqu'à la condamnation papale en 1653 des cinq propositions attribuées à Jansénius ; guidés par Antoine Arnauld et Blaise Pascal, les jansénistes se défendirent avec acharnement, s'employant à démontrer la fausseté des accusations et bataillant durement contre les jésuites. Mais le roi Louis XIV ordonna la fermeture du couvent de Port-Royal et en 1709, il le fit démolir. Enfin, en 1713 la bulle papale *Unigenitus* condamna les 101 propositions jansénistes.

3. L'illuminisme se caractérise par : un comportement fortement anticonformiste, nourri par la conviction que le passé, surtout médiéval, coïncide avec l'ère de l'injustice, de l'abus de pouvoir, de la superstition et de l'ignorance ; une aversion envers la métaphysique ; la conviction que la philosophie doit adopter une méthode expérimentale, privilégiant l'analyse des phénomènes plutôt que la déduction à partir de principes a priori, une propension au phénoménisme, c'est-à-dire la conviction que tout ce que nous pouvons connaître est relatif aux phénomènes et à l'expérience sensible ; enfin, la confiance dans le progrès, héritage du positivisme du XVIII[e].

4. L'Angleterre avait été le pays où s'enracinait le plus solidement le courant philosophique de l'empirisme : de la philosophie de type antimétaphysique de Locke à la philosophie expérimentale du savant anglais Newton.

milieux catholiques, finissent par contaminer, à brève échéance et plus ou moins sérieusement, toute l'Europe.

À côté de l'illuminisme et du rationalisme, se développe un autre mouvement européen, à l'initiative des illuministes allemands ; ces derniers fondent une association qui, parmi d'autres postulats, place la « destruction du gouvernement des prêtres et des nobles ». L'association fusionne ensuite avec les maçons ou francs-maçons qui dans la seconde moitié du siècle comptent des adeptes dans toute l'Europe et en Amérique, et substituent à la foi chrétienne un amas de superstitions et une intégrale religiosité, condamnée plus tard par le pape Clément XII (1730-1740).

Les réformes demandées par les illuministes, étendards de la nouvelle "ère de la Raison", sont aussi appuyées et encouragées par quelques princes catholiques et soutenues *par divers cénacles catholiques*, soucieux de mener à bien et rapidement une réforme des milieux ecclésiastique et civil (césaropapisme). Les principaux acteurs de ces réformes, qui touchent surtout l'Église catholique et attristent le pape Pie VI, sont : Marie-Thérèse (1740-1780), Joseph II dit le Réformateur ou le Sacristain (1780-1790), le grand-duc Léopold de Toscane, Charles III d'Espagne, Louis XV de France, le roi Ferdinand de Naples, les Bourbons de Parme.

La Révolution française

En France, l'impiété des écrivains, les diverses et réelles injustices sociales, *l'assoupissement des catholiques* et la sainte fureur des jansénistes, concourent à déclencher cette explosion de haine sauvage, qui est connue sous le nom de "Révolution française" (1789-1799). En voici les points saillants.

Juillet 1789 : la fausse annonce d'un coup d'État pousse la foule à l'assaut de la Bastille à Paris ; 26 août 1789 : l'Assemblée constituante promulgue le "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" ; octobre 1789 : des massacres et de sauvages destructions ensanglantent le sol français ; novembre 1789 : tous les biens immobiliers appartenant à l'Église catholique française sont confisqués par l'État ; 13 février 1790 : suppression des ordres et des congrégations religieuses, confiscation de leurs biens ; 12 juillet 1790 : la "Constitution civile du clergé" abolit la juridiction papale sur l'Église française. Cette pseudo constitution est condamnée par Pie VI en 1791 ; une grande partie des évêques et du clergé français ne prêtent pas

serment et pour cela sont mis en prison. La nuit du 9 août 1792 marque la victoire des révolutionnaires et déclenche le martyre des évêques et des prêtres, la fuite de quelques-uns qui s'exilent en Espagne, en Italie, en Suisse, en Allemagne et en Grande-Bretagne.

Durant le "Régime de la Terreur", sont supprimés bon nombre d'ordres religieux et leurs propriétés sont nationalisées (juillet 1790) [5] ; à l'automne de 1791 de nombreux prêtres sont mis en prison et condamnés à la déportation : environ 40 000 ecclésiastiques quittent ainsi leur patrie [6]; dans la cathédrale Notre-Dame de Paris est célébré un culte sacrilège à la déesse Raison ; les églises et les reliques des saints sont dévastées et détruites. Les années suivantes sont ponctuées par le martyre de laïcs, de religieux et de prêtres séculiers, qui ne veulent pas baisser la tête devant la force diabolique de la révolution [7]. Après un immense bain de sang, qui a inondé des régions catholiques entières (Vendée, 1791-1794), l'exercice public du culte catholique est rétabli (21 février 1795). En 1797, l'Église est de nouveau attaquée par l'athéisme révolutionnaire qui explose encore : déportation de prêtres, menaces sur les fidèles pratiquants, emprisonnement du Pape Pie VI qui finit ses jours en terre française (Valence, 1799). Finalement le 18 avril 1802 est signé un concordat entre Pie VII et Napoléon Bonaparte : c'est la reconnaissance officielle de l'Église catholique française, la fin des vexations, la renaissance d'une communauté méritante.

La crise de l'esprit missionnaire

En plus des événements historiques et politiques qui travaillèrent l'Europe au cours du XVIIIe siècle, se sont ajoutés aussi d'autres motifs qui entraînèrent le discrédit et la crise de l'évangélisation missionnaire. La querelle

5. En Autriche également, Joseph II (1765-1790) ferme plus de 1 300 monastères de contemplatifs. En Espagne, entre 1812 et 1820, sont supprimés de nombreux couvents, les jésuites sont chassés, les biens ecclésiastiques confisqués, de nombreux prêtres incarcérés ou envoyés en exil. De même au Portugal, pendant sept ans (1833-1840) l'Église aura à souffrir la persécution qui lui causera de graves dommages : suppression des monastères et confiscation des biens, déposition des évêques, emprisonnement de nombreux prêtres.

6. Beaucoup des ecclésiastiques exilés furent accueillis en Europe, mais beaucoup d'autres partirent renforcer les missions d'outre-mer.

7. En septembre 1792 sont massacrés environ 1 200 personnes parmi lesquelles 223 prêtres.

des rites [8] entraîna des conflits entre les ordres missionnaires, jésuites d'un côté, dominicains et franciscains de l'autre, ces deux derniers groupes étant très liés à la politique coloniale espagnole et portugaise en Asie.

Pendant ce temps, les puissances maritimes catholiques, en particulier le Portugal et l'Espagne, perdaient le contrôle des mers en faveur des puissances maritimes protestantes, principalement les Anglais, les Hollandais, les Danois. L'expansion des missions protestantes coïncida avec la diminution (et la limitation) des missions catholiques. Les premières devinrent de plus en plus riches, les secondes de plus en plus pauvres.

En 1773, le pape Clément XIV supprime la Compagnie de Jésus dans toute l'Église (au Portugal, c'est déjà fait déjà depuis 1759) ; plus de 3 000 missionnaires doivent quitter leur poste. Au même moment, les autres congrégations traversent une forte crise de vocations missionnaires [9].

Le Padroado [10] n'est plus en mesure d'envoyer des missionnaires et de soutenir économiquement les missions. La Propagande n'a pas davantage à

8. Par "querelle des rites", on indique les désagréables difficultés et les conflits théologiques qui, dans le cours du XVII[e] siècle, causèrent en Asie une profonde crise de l'activité missionnaire. La véritable querelle des rites concernait les rites et coutumes chinois, entre autres la vénération de Confucius, le culte des ancêtres et les gestes d'hommage aux défunts. C'était la méthode missionnaire de Matthieu Ricci (1552-1610). La dissension entre les jésuites et les dominicains et les franciscains se termina à la suite du malheureux rôle dévolu au légat pontifical de Tournon qui apporta l'interdiction définitive des rites indigènes de la part de Benoît XIV (1742), après que Clément XI ait déjà en 1704 porté une première interdiction. Le 11 juillet 1742 Benoît XIV (1675-1740-1758) mit fin à la controverse par la bulle *Ex quo singulari*. Les rites mis en question furent prohibés comme inadmissibles et les missionnaires furent obligés de prêter le serment d'observer scrupuleusement les dispositions papales. La querelle des rites ne se limita pas à la mission chinoise, mais elle avait déjà conduit les missions asiatiques à de violentes réactions. En Inde, la discussion se concentra autour de Robert de Nobili (1577-1656). Ce dernier réalisa comme aucun autre auparavant la rencontre entre le christianisme et l'hindouisme. Il conclut ses recherches de la manière suivante : celui qui annonce l'Évangile doit être prêt à « déposer les habitudes de sa patrie et à être indien parmi les indiens ». On en arriva à une longue et pénible discussion à l'intérieur de la mission sur tout le continent asiatique. L'affaire se termina par une totale soumission et l'extinction de la controverse des rites à travers la Bulle *Omnium sollicitudinum* (1744) de Benoît XIV.

9. Durant tout le XVIII[e] siècle, les missions étrangères de Paris envoient en mission environ 200 missionnaires. En 1780, en Inde et en Chine, il en reste à peine 35.

10. Le "Padroado", dans les missions espagnoles et portugaises, attribue à la couronne toute une série de droits et de devoirs : la couronne a le droit de proposer les évêques, de permettre aux missionnaires de circuler librement à travers la péninsule ibérique (Séville et Lisbonne), et de prélever de l'argent. En échange, il a le devoir de répandre le message chrétien dans les territoires nouvellement découverts, de fournir la subsistance des missionnaires et de pourvoir à la dotation et à la fondation de sièges épiscopaux. Le Padroado espagnol commence avec les bulles de partition et de donation (1493) d'Alexandre VI (1431-1492-1503) et est plus tard institué juridiquement. On en arrive à des conflits et des oppositions sans fin avec le pape et avec la Propagande, fondée trop tard (1622). La Congrégation de la Propagande s'oppose avec force au Padroado. Malgré les avantages et les progrès qui en découlent pour les jeunes Églises, le système du Padroado s'est montré de plus en plus comme un empêchement et un obstacle à l'évangélisation.

sa disposition des vocations missionnaires pas plus que des moyens financiers [11]. À la suite de l'occupation de Rome par les troupes françaises (10 février 1798), la Propagande est supprimée (15 mars 1798) en tant qu'"institution totalement inutile". Napoléon n'est pas de cet avis : les missions sont pour lui un instrument efficace de pouvoir politique ; dans ce but, il rétablit les trois compagnies missionnaires françaises (missions étrangères, lazaristes, spiritains), mais les maintient sous le contrôle de l'État Français [12].

À cela il faut ajouter l'indifférentisme et l'immoralité des occidentaux présents dans les pays de missions comme employés, soldats, commerçants. En certains endroits, la haine envers les colonisateurs occidentaux déchaîne de sanglantes persécutions contre les chrétiens [13].

L'évangélisation au XIXe siècle

Si la Révolution française, les polémiques entre les ordres missionnaires, la crise du Padroado, les guerres de religion [14], furent la cause de l'affaiblissement de l'œuvre missionnaire et de la diminution des vocations, dans le même temps elles furent aussi une occasion de purification et de renouveau de la pensée missionnaire. Avec le XIXe siècle, nous assistons à une reprise florissante des missions.

La nouvelle ère missionnaire doit son réveil à la convergence de plusieurs circonstances :

– Les papes, à partir de Grégoire XVI et après lui, ainsi que la Propagande, restaurée en 1817 par Pie VII [15], prêtent une grande attention aux missions *ad gentes* ; de nombreuses congrégations religieuses anciennes renaissent, et il en surgit de nouvelles qui se veulent délibérément mission-

11. La volonté de favoriser les vocations indigènes n'a pas encore concrètement porté de fruits.

12. Cf. J. Metzler, *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, p. 29.

13. C'est le cas des martyrs de Cochinchine, suscité par la haine envers la politique coloniale des Français.

14. Par guerres de religion, on entend les conflits à fond religieux qui ensanglantèrent la France entre 1559 et 1598, suite à la diffusion de la Réforme protestante.

15. En février 1798, l'armée française entre dans Rome. Le 15 mars 1798, le *citoyen* Haller supprime la Congrégation de la Propagande qu'il qualifie d'"institution inutile". Cette dissolution suscite une grande indignation dans tout le monde catholique. Le 19 juin 1817, Pie VII fournit à la Congrégation un ensemble de soutiens financiers, installant ainsi les bases d'une renaissance à l'échelle mondiale de l'activité missionnaire catholique et celles du réveil de l'idée missionnaire au sein du peuple chrétien.

naires ; le séminaire des missions étrangères de Paris et le collège de la Propagande envoient de nombreux messagers de la foi dans toutes les régions du monde païen.

– L'exil de nombreux prêtres français à la suite de la Révolution, et celui de nombreux contemplatifs autrichiens (trappistes, cisterciens) occasionnent une nouvelle vague de vocations tournées vers les missions. Même la persécution et la déchristianisation [16], conséquences de la Révolution française, font prendre conscience en France de l'urgence d'une évangélisation de style et d'esprit missionnaire (on parlait déjà de la France comme "pays de mission") [17].

– Avec la dissolution de l'empire colonial hispano-portugais [18], c'est la France qui reprend le leadership de l'œuvre missionnaire. L'éclosion d'une littérature missionnaire [19] favorise en France et en Europe la naissance de nombreux instituts missionnaires masculins et féminins [20]. De plus, les anciens ordres missionnaires, tels les franciscains, les dominicains, les jésuites, réorganisent leurs missions.

– En plus de la réadmission des ordres supprimés par la Révolution, comme les missions étrangères de Paris [21], la congrégation du Saint-Esprit [22] et les lazaristes [23], surgissent des instituts missionnaires nouveaux. Nous nous

---

16. Le XVIIIe siècle est le siècle de l'illuminisme : fin du dogmatisme religieux en faveur de la raison ; liberté de l'esprit, libre critique, tolérance religieuse, culte du progrès et de la technique. En 1717, naît en Angleterre, sur des bases illuministes, la société secrète internationale des francs-maçons.

17. À une demande de prêtres pour les colonies, plusieurs évêques français répondent : « Nos Indes sont ici » (1815) et peu après, en 1822, l'Évêque de Troyes affirme : « Désormais, nous pouvons nous considérer un pays de mission. »

18. En 1823, le président des États-Unis, Monroe, formule le principe de "l'Amérique aux Américains".

19. Les intellectuels français favorisent de façon déterminante ce mouvement. Le premier entre tous est le grand écrivain Chateaubriand, auteur du *Génie du christianisme* (1802) qui se veut une réponse au refus radical de l'illuminisme voltairien et vise les préjugés du XVIIIe siècle qui avaient assimilé le catholicisme à la barbarie et à la médiocrité. Surgissent aussi des revues missionnaires comme les *Nouvelles des Missions* (1822) qui sortent à partir de 1825 sous le titre *Annales de la Propagation de la foi* et qui, plus tard, avec *les Missions Catholiques* (1868), sont diffusées en de nombreux pays.

20. En Italie et en Allemagne sont également fondés des instituts missionnaires comme : les PIME, les salésiens, les missionnaires de Scheut, Mill-Hill, les comboniens, les verbites, les xavériens, les pallotins, les missionnaires du Très-précieux Sang, les missionnaires des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie.

21. Fondées par Vincent de Meur (1628-1668), François de Montmorency-Laval (1623-1708), François Pallu (1626-1684) et Pierre Lambert de la Motte (1624-1679).

22. La congrégation du Saint-Esprit a été fondée en 1703 par Claude-François Poullart des Places (1679-1709).

23. Le nom sous lequel sont communément connus les lazaristes provient du lieu de leur maison mère (Saint-Lazare, à Paris). La dénomination authentique est "Congregatio Missionis" (CM). Les lazaristes ont été fondés en 1625 par Vincent de Paul, et pour cette raison ils sont aussi appelés vincentiens. Après la Révolution française, le supérieur général Jean-Baptiste Étienne (1843-1874) réorganisa et relança la congrégation, devenant ainsi le deuxième fondateur. Au début de son généralat, le nombre des prêtres était de 679, à la fin il était monté à 1 167. Aujourd'hui, la congrégation compte environ 3 765 membres.

bornons ici à donner la liste des congrégations missionnaires masculines et féminines fondées en France au XIXe siècle, en ajoutant un bref commentaire, soulignant en particulier leurs *charismes* respectifs.

Congrégations masculines

* Congrégation des prêtres missionnaires des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, appelés plus simplement "Pères de Picpus", fondée à Paris en 1805 par l'Abbé Pierre-Joseph Coudrin (1768-1837) ;

* Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée (OMI), fondée en 1816 par Charles-Joseph-Eugène de Mazenod (1782-1861) [24] ;

* Société de Marie (maristes) fondée en 1824 par l'abbé Jean-Claude Collin à Belley près de Lyon [25] ;

* Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharam, fondés en 1835 par Michel Garricoïts (1797-1863) ;

* Société de Marie (marianistes) fondée en 1817 par Guillaume-Joseph Chaminade (1761-1850) ;

* Congrégation de la Sainte-Croix, fondée en 1837 par Basile Moreau (1799-1873) ;

* Missionnaires de saint François de Sales d'Annecy, fondés en 1838 par Pierre-Marie Mermier ;

* Congrégation du Saint-Cœur de Marie, fondée en 1841 par François-Marie-Paul Libermann (1802-1852) qui envoya ses premiers missionnaires à l'île Maurice, l'île Bourbon (La Réunion), Haïti et fit, dès 1842, sur la côte ouest de l'Afrique un essai d'évangélisation qui se termina par un échec, sauf une implantation au Gabon ;

* Augustins de l'Assomption (assomptionistes), fondés en 1845 par Emmanuel d'Alzon (1810-1880) à Nîmes, qui se consacrèrent principalement aux missions d'Orient, pour lesquelles d'Alzon fonda aussi en 1865 les Sœurs oblates de l'Assomption ;

---

24. Le but initial de la congrégation était de porter remède à la décadence provoquée par la Révolution française. Elle travailla ainsi à raviver la foi dans le peuple au moyen des missions populaires et des retraites spirituelles.

25. Dès la première année de leur confirmation par Rome, ils prirent en charge le territoire missionnaire de l'Océanie.



Pierre-Joseph Coudrin (1768-1837).



Claudine Thévenet (1774-1837).

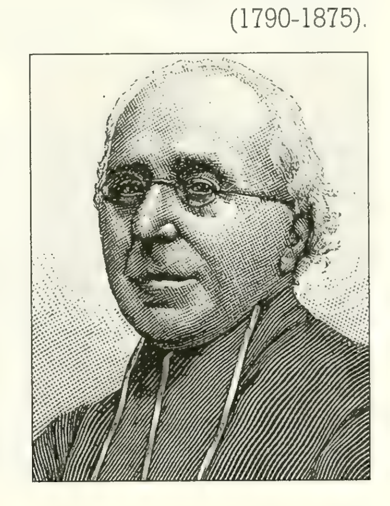


Eugène de Mazenod (1782-1861).

Jean-Claude Colin (1790-1875).



Émilie de Villeneuve (1811-1854).



* Union, en 1848, de la congrégation du Saint-Esprit avec la congrégation du Saint-Cœur de Marie ;

* Missionnaires de Notre-Dame de la Salette, fondés en 1852 par Philibert de Bruillard, évêque de Grenoble (1765-1860) ;

* Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus, fondés par Jules Chevalier à Issoudun en 1854 ;

* Société des Missions Africaines, fondée à Lyon en 1856 par Melchior de Marion-Brésillac (1813-1859) ;

* Missionnaires d'Afrique (pères blancs), fondés à Alger, en 1868, par le Cardinal Charles-Martial-Allemand de Lavigerie (1825-1892) [26] ;

* Oblats de saint François de Sales, fondés à Troyes par Marie de Sales Chapuis et Louis Brisson en 1871 ;

* Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, fondés à Saint-Quentin, en 1877, par Léon Dehon (1843-1925) ;

* Société du Divin Sauveur, fondée en 1881 par Jean-Baptiste Jordan (1848-1918) ;

* Missionnaires de la Sainte Famille, fondés par Jean-Baptiste Berthier en 1895 [27] .

Congrégations féminines [28]

* Dames du Sacré-Cœur fondées en 1800, à Paris, par sainte Madeleine-Sophie Barat (1779-1865) pour l'éducation et l'instruction des filles, spécialement celles des classes aisées ;

---

26. Par la pratique missionnaire des pères blancs et spécialement par les directives de leur fondateur, l'institution du catéchuménat dans les missions modernes reçut une impulsion déterminante. Le cardinal Lavigerie voulut un catéchuménat d'au moins quatre ans, dont deux ans pour une période de préparation et deux pour le catéchuménat proprement dit. Le catéchuménat doit avoir des bases profondes pour que les candidats au baptême puissent être instruits et examinés de manière sûre quant à leurs dispositions.

27. Parmi les instituts masculins, il faut ajouter les instituts de Frères qui ont été très vite missionnaires. On ne peut que citer : les Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel, fondés en 1819 par les abbés Jean-Marie de La Mennais (1780-1860) et Gabriel Deshayes (1767-1841) ; les Frères de l'Instruction chrétienne de Saint-Gabriel, fondés en 1715 par Louis-Marie Grignion de Montfort, mais relancés au XIX[e] siècle par l'abbé Gabriel Deshayes (ut supra) ; les Frères maristes des Écoles, fondés dans la Loire par Marcellin Champagnat (1789-1840) ; les Frères du Sacré-Cœur fondés à Lyon en 1821 par André Coindre (1787-1826)...

28. Le XIX[e] siècle est surtout le siècle de la naissance des Instituts missionnaires féminins : la Société des Filles du Cœur de Marie ; les Sœurs de Picpus ; les Sœurs missionnaires de la Société de Marie ; les Sœurs Blanches ; les Sœurs de Notre-Dame des Apôtres ; les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie ; les Comboniennes ; les Missionnaires de saint Pierre Claver ; les Missionnaires Servantes du Saint-

* Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, fondées en 1807 par Anne-Marie Javouhey (1779-1851) ;

* Sœurs de Notre Dame de la Charité et du Bon Pasteur, fondées en 1835 par sainte Marie de Sainte Euphrasie Pelletier ;

* Sœurs de Notre-Dame de l'Immaculée-Conception, dites sœurs bleues de Castres, fondées en 1836, par Émilie de Villeneuve (1811-1854) ;

* Congrégation des Servantes des Pauvres, qui aujourd'hui s'appellent Petites Sœurs des Pauvres, fondée en 1840 par Jeanne Jugan (1792-1879) à Saint-Servan en Bretagne pour le soin des vieillards pauvres ;

* Emmanuel d'Alzon, qui, en 1845, avait déjà fondé les Augustins de l'Assomption (assomptionnistes), pour les missions d'Orient, fonda aussi en 1865 les Sœurs Oblates de l'Assomption ;

* En 1878, le cardinal Lavigerie fonda également les Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (sœurs blanches) ;

* Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Apôtres, fondées en 1876 par Augustin Planque (1826-1907) à Lyon ; [29]

* Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie, fondées par Hélène de Chappotin de Neuville en 1877.

L'engagement missionnaire des laïcs

La France a été aussi le berceau où sont nées et ont grandi des associations missionnaires de laïcs, surtout pour la récolte des fonds en faveur des missions [30] . Pauline Jaricot (1789-1862) perfectionne l'idée de l'obole hebdo-

---

Esprit ; la Consolata ; les Canossiennes ; les Sœurs de la Sainte-Famille ; les Sœurs de Marie enfant ; les Maîtresses de sainte Dorothée ; les Ancelles de la charité... On ne doit pas cependant oublier la présence missionnaire féminine dans les siècles précédents : en 1659, les Ursulines, avec Mère Marie de l'Incarnation, arrivèrent au Canada pour y ouvrir à Québec une école pour filles indiennes. A la fin du XVIIe siècle, se transportèrent au Canada les Dames de Saint-Maur. En 1727, les Ursulines ouvrirent en Louisiane le premier couvent féminin des États-Unis. Les Sœurs de Saint-Paul de Chartres prirent en charge au début du XVIIe siècle, à la requête du roi de France, l'hôpital de Cayenne, puis, vers la fin du siècle, les hôpitaux de Port-Louis sur l'île Maurice (1770) et de Saint-Denis sur l'île de la Réunion (1775). En 1849, furent fondées à la Rivière des Pluies (diocèse de Saint-Denis de la Réunion) par Pierre-Louis-Frédéric Le Vavasseur, CSSp, et Marie Aimée Pignolet de Fresnes, les Filles de Marie. Au Sénégal, pareillement les Filles du Saint-Cœur de Marie sont fondées en 1858, à Dakar, par Aloys Kobès (1820-1872).

29. Cette même année 1876, Daniel Comboni fonde les Pieuses Mères de la Nigritie et, en 1885, les Missionnaires de Vérone (comboniens).

30. Les autres pays européens ne manquent pas de semblables institutions : la Fondation Léopoldine en Autriche (1829), l'Association missionnaire du roi Louis de Bavière (1839), l'Association missionnaire de saint François Xavier à Aquisgrana (1841).

madaire et obtient la reconnaissance de l'Association de la Propagation de la Foi (Lyon, 1822) ; viennent ensuite l'Œuvre de la Sainte Enfance (1843) ; puis l'Œuvre de Saint Pierre-Apôtre en faveur du clergé indigène fondée par Jeanne et Stéphanie Bigard (1889). Le développement et le renouveau des missions catholiques au cours du XIX[e] siècle sont donc partis de France. Un pareil développement est soutenu par les laïcs et trouve son expression dans les associations missionnaires. À côté des associations missionnaires générales (à Lyon, Association pour la Propagation de la Foi ; Œuvre Pontificale pour la Propagation de la Foi), surgissent des centaines d'œuvres et associations missionnaires ayant l'intention de contribuer par la prière et les donations régulières à la diffusion des missions et de l'idée missionnaire. Pour la première fois, les dépenses en faveur de l'activité missionnaire sont soutenues non plus par des rois ou des princes, comme c'était le cas la plupart du temps dans les siècles précédents, mais par le peuple lui-même. Ainsi, la base matérielle et religieuse devient plus large que par le passé. En plus de ces associations générales, naissent aussi de nombreux groupements prenant pour objectif la collecte et la prière en vue de soutenir les vocations missionnaires, de répondre à des demandes particulières de missionnaires, d'aider des régions précises, et des initiatives missionnaires particulières. Mais il y a surtout des fondations d'associations appuyant les instituts missionnaires. Durant un siècle, de 1818 à 1921, il y a eu au moins 246 associations missionnaires, dont 220 étaient encore actives en 1922. Ces chiffres ne sont peut-être pas complets, mais nous donnent une idée de l'intérêt croissant pour les missions parmi les gens du peuple. Même si cet intérêt pour les missions s'exprime assez fréquemment de manière sentimentale ou plutôt mièvre (prédilection pour les histoires édifiantes dans les revues missionnaires, plutôt qu'informations objectives), souvent aussi avec un ton paternaliste, cet intérêt doit être cependant jugé comme positif.

L'évolution des modes d'évangélisation

Les bateaux à vapeur viennent d'être inventés. Ces nouveaux moyens de communication permettent une plus grande rapidité et une plus grande sécurité dans les transports maritimes. Nous sommes au siècle de la grande émigration de l'Europe vers le Nouveau Monde. La nécessité de fournir une assistance religieuse aux migrants entraîne la fondation de congrégations spécifiques.

On veut contrebalancer l'expansion missionnaire protestante [31]. Faire des catholiques dans les jeunes Églises équivaut en plus à compenser les pertes subies en Occident avec le protestantisme.

La vision théologique du "salut des âmes" est un stimulant qui pousse à partir évangéliser ceux qui autrement seraient condamnés à l'enfer. Le slogan est *Lumen ad revelationem gentium* (Lc 1,79 ; Isaïe 9,1) : porter la lumière à ceux qui gisent dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Il existe aussi une importante littérature exaltant le martyre.

Le rôle de la papauté comme centre coordinateur et stimulateur des missions se voit réhabilité.

Centres d'évangélisation, *les missions deviennent en plus des centres de civilisation*. On lance des actions caritatives, on organise des campagnes antiesclavagistes, on veut faire du christianisme le levain d'une civilisation universelle. S'y mêlent toutefois des accents nationalistes (*modèle ethnocentrique et colonial*). Les États occidentaux garantissent en Orient la liberté religieuse (en même temps qu'ils garantissent la liberté de commerce).

À partir de 1817, on réorganise la Propagande ; on élabore des projets missionnaires et on organise la collecte et la distribution de fonds. À côté de l'Œuvre de la Propagation de la foi (1822) surgissent en plus les Œuvres pour la Sainte Enfance (1843) et de Saint-Pierre Apôtre pour le clergé indigène (1894).

Le réveil de l'idée missionnaire entraîne aussi au cours de ce siècle un fort *renouvellement des méthodes d'évangélisation*. On peut citer comme exemple l'activité africaine de Charles Lavigerie, fondateur des pères blancs (1868) et des Sœurs de Notre-Dame d'Afrique (1869). Il renouvelle le catéchuménat comme temps de préparation au baptême ; aux missionnaires, il

---

31. La pensée missionnaire protestante, exprimée à cette époque surtout par le pasteur Henry Venn (1768-1873), est basée sur la "triple autonomie" : financière, administrative, missionnaire. Elle distingue la fonction du missionnaire adonné à l'évangélisation, et celle du pasteur adonné au soin pastoral de la communauté chrétienne indigène. La communauté évangélisée doit se pourvoir en catéchistes et en pasteurs, pour ne point apparaître comme une Église étrangère. On évangélise en prêchant la Bible, en fondant des écoles, en offrant aides matérielles et soins de santé ; les agents pastoraux vont en couple, mari et femme, pour témoigner de la monogamie en face de la polygamie généralisée. On n'a pas tenu suffisamment compte (de même en ce qui concerne la méthodologie missionnaire catholique) de la tradition orale des peuples indigènes. Les cultures locales ne furent pas toujours respectées (malgré le mérite de nombreux missionnaires qui furent aussi ethnologues et anthropologues et contribuèrent à la fixation écrite des langues au moyen de la composition de grammaires et de dictionnaires).

demande de s'adapter aux usages africains (habit, logement, nourriture, langue) ; il est d'avis qu'il n'y aura une véritable Église africaine que lorsqu'y travailleront les Africains. Particulièrement intéressante aussi la méthodologie missionnaire de Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées (1847). Ne pas transférer en Afrique les nations européennes, mais seulement la foi catholique. Civiliser ne signifie pas transporter les coutumes européennes, mais élever par la puissance de l'Évangile les traditions locales ; accueillir ce qu'il y a de bon en elles puisque c'est Dieu qui les a fécondées ; nous devons nous faire Africains pour que les Africains deviennent catholiques ; tous sont fils de Dieu sans distinction de peau ; il faudra constituer des Églises locales autosuffisantes, avec leur propre clergé, capable de vivre avec leurs propres ressources locales ; les missionnaires pourront alors repartir vers d'autres « contrées au-delà de chez eux » (2 Cor 10,16).

La Propagande recommence également, spécialement en cette période, à revenir sur l'idée de la constitution d'un clergé indigène. Avec l'instruction *Neminem profecto* (23 novembre 1845), elle soutient les propositions suivantes : l'implantation et la consolidation de la foi catholique ne sont pas possibles sans la constitution d'un clergé indigène ; il faut construire des séminaires et donner une sérieuse formation à ceux qui se préparent à devenir prêtres et qui pourront par la suite être élevés à la dignité épiscopale ; il faut abolir toute discrimination envers le clergé indigène utilisé souvent comme auxiliaire ; les missionnaires n'ont pas à s'immiscer dans les affaires politiques, commerciales et à se lier à des partis politiques ; il faut encourager les Synodes locaux et les œuvres apostoliques. Dans une autre Instruction du 18 octobre 1883, adressée aux vicaires apostoliques de Chine, on revient sur l'institution de séminaires et sur la formation du clergé local, qu'il faut traiter comme les prêtres européens.

Conclusion

Pour parler du réveil missionnaire au XIXe siècle, il a été nécessaire tout d'abord d'évoquer la crise des missions qui se vérifie au long des XVIIIe et XIXe siècles. La pensée philosophique de cette époque est dominée par l'illuminisme et le rationalisme. La Révolution française pousse à l'exil de nombreux ecclésiastiques.

De ces cendres et de cette purification, comme par un sérieux émondage, l'esprit missionnaire renaît renforcé et renouvelé.

L'Église de France est peut-être celle qui, plus que d'autres, a souffert de la persécution. Certainement s'est vérifié ici ce mystère de régénération que Tertullien avait exprimé dans son adage *sanguis martyrum semen est christianorum* [32] Précisément en France, au cours de la période qui suit la déroute de la Révolution, naissent de nombreuses congrégations religieuses masculines et féminines ; presque toutes sont ouvertes à l'idéal missionnaire et envoient des messagers de l'Évangile dans les territoires d'outre-mer.

D'après une statistique aussi complète que possible, on peut déduire qu'entre 1800 et 1900 ont surgi en France au moins 18 instituts missionnaires masculins et 8 Instituts missionnaires féminins, chacun ayant leur propre charisme, mais partageant tous le même idéal missionnaire. De tout cela, nous pouvons tirer la constatation : la France est pays de missionnaires.

L'analyse historique de tout ce qui est advenu au cours du siècle passé fait cependant émerger un enseignement et un souhait pour aujourd'hui : une Église est avant tout missionnaire non pas tant par la quantité des moyens financiers et matériels qu'elle réussit à recueillir pour soutenir les missions, que par le nombre de missionnaires qu'elle réussit à envoyer dans la mission. C'est la pensée exprimée dans l'encyclique *Redemptoris Missio* quand elle parle de la préoccupation des vocations missionnaires :

« La coopération s'exprime également par la promotion des vocations missionnaires. À cet égard, il faut reconnaître la valeur des différentes formes d'engagement missionnaire, mais il faut en même temps réaffirmer *la priorité du don de soi total et perpétuel à l'œuvre des missions,* spécialement dans les Instituts et les Congrégations missionnaires d'hommes et de femmes. La promotion de ces vocations est au cœur de la coopération : l'annonce de l'Évangile requiert des annonciateurs, la moisson a besoin d'ouvriers, la mission se fait surtout avec des hommes et des femmes consacrés pour la vie à l'œuvre de l'Évangile, disposés à aller dans le monde entier pour porter le salut. Je désire donc rappeler et recommander cette *sollicitude pour les vocations missionnaires.* Conscients de la responsabilité univer-

---

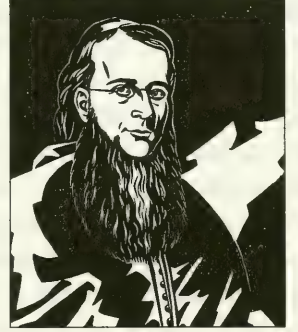
32. TERTULLIEN, *Apologeticum*, 50,13 : PL I, 534, CChr I, 171 : « Etiam plures effficimur, quoties metimur a vobis *; semen est sanguis Christianorum !* » (cf. aussi GS 44, note 23) ; pour un commentaire on peut voir P. Giglioni, "La croix et la mission Ad Gentes", in *Euntes Docete*, 2 (1985), p. 153-178.

selle qu'ont les chrétiens de contribuer à l'œuvre missionnaire et au développement des peuples pauvres, nous devons tous nous demander pourquoi, dans un certain nombre de pays, alors que s'accroissent les dons matériels, les vocations missionnaires risquent de disparaître, elles qui sont la vraie mesure du don de soi aux autres. Les vocations au sacerdoce et à la vie consacrée sont un signe certain de la vitalité d'une Église [33]. »

Trois grandes figures de fondateurs
représentatives du nouvel élan
missionnaire en direction de l'Afrique :
Libermann fonde en 1841
Marion Brésillac en 1856
Lavigerie en 1868.



P. François Libermann
(1802-1852).



Mgr de Marion Brésillac
(1813-1859).



Cardinal Lavigerie
(1825-1892).

Illustrations extraites de:
Léon Leloir,
des Pères Blancs d'Afrique,
Les Grands Ordres Missionnaires
1ère série : Les spécialistes du Continent noir
(Spiritains - Missions Africaines - Pères Blancs d'Afrique)
Paris, Dillen, 1939.

33. *Redemptoris Missio*, n° 79.

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 97 à p. 106.

Le rôle des Œuvres pontificiales laïques dans l'expansion des missions

*Mgr Bernard A. Prince**

En tant que ressortissant d'un des pays qui a été parmi les premiers à bénéficier non seulement de l'œuvre des missionnaires français, comme nous l'avons déjà entendu, mais plus spécifiquement des œuvres fondées en France par des laïques, j'ai le grand plaisir de vous parler brièvement du rôle de ces œuvres dans l'expansion des missions.

Beaucoup d'entre vous connaissent déjà les Œuvres dites *pontificales*, mais il faut savoir qu'avant de connaître cet honneur "ecclésiastique", l'Œuvre de la Propagation de la Foi, par exemple, a dû attendre un siècle pour recevoir ce titre de "pontificale".

Les *Œuvres pontificales missionnaires* sont officiellement au nombre de quatre dont trois ont été fondées en France au cours du XIX[e] siècle… et nous voici déjà au XXI[e] siècle ! Aujourd'hui, elles sont connues dans de nombreux pays, même en France, sous ce nom générique et inclusif, mais je crois qu'il est important de les considérer chacune séparément quant à leur fondation, leur histoire et leur objectif spécifique au service de l'Église.

---

* Secrétaire général de l'Œuvre Pontificale de la Propagation de la Foi.

ŒUVRE

DE LA

PROPAGATION DE LA FOI

Fondée en 1822

ET

RÉPANDUE DANS LE MONDE ENTIER

PRIÈRES ET SOUSCRIPTIONS

DESTINÉES A AIDER LES

MISSIONNAIRES CATHOLIQUES

Allant, au Péril de leur vie

PORTER LA FOI ET LA CIVILISATION

CHEZ LES NATIONS INFIDELES

PRIÈRE

Un PATER et un AVE MARIA, chaque jour, et l'invocation SAINT FRANÇOIS-XAVIER, priez pour nous !

SOUSCRIPTION

UN SOU PAR SEMAINE

On distribue tous les deux mois, dans la proportion d'un cahier par dix Souscripteurs, des *Annales* relatant les voyages et les travaux des *Missionnaires*, et donnant l'état détaillé des *recettes* et des *dépenses*.

Les souscriptions et les dons peuvent être remis à la Sacristie, ou à M. directeur de l'OEuvre.

Approuvé par Monseigneur

Photo : Archives OPM/Lyon

L'*Œuvre de la Propagation de la Foi* et l'*Œuvre de Saint-Pierre Apôtre* ont été fondées par des laïques : Pauline Jaricot, Jeanne et Stéphanie Bigard, élément qu'il convient de souligner. L'*Enfance missionnaire* fut, elle aussi, jusqu'à un certain point, une œuvre de laïques, mais fondée par un évêque de Nancy, Mgr Forbin-Janson.

L'Œuvre de la Propagation de la Foi

On considère habituellement l'année 1822 comme date de fondation de l'*Œuvre de la Propagation de la Foi*, car c'est à ce moment que les premiers statuts furent rédigés. L'œuvre était fondée comme une association, avec des membres qui devaient donner une cotisation, avec l'obligation de prier pour les missions afin de leur donner une sorte de soutien moral.

Pauline Jaricot, une jeune Française de la bonne bourgeoisie de Lyon, faisait preuve d'une piété extraordinaire et de qualités exceptionnelles d'organisatrice. Elle fut influencée par son frère, Philéas, élève à Saint-Sulpice, membre de la *Congrégation*, association qui se réunissait rue du Bac, aux Missions Étrangères de Paris. Ces dernières éprouvaient des difficultés financières et avaient besoin d'aide. Pauline venait de fonder un groupe de femmes qui avaient une dévotion particulière envers le Saint-Sacrement et une œuvre de réparation pour le Sacré-Cœur. Elle se tourna vers ses amies pour trouver une aide financière et leur demanda une petite contribution hebdomadaire. L'idée fit son chemin et un modèle de collecte fondée sur les multiples de dix fut instauré. Mais les préjugés et les jalousies sont éternels, ils n'épargnèrent pas Pauline et la mirent à l'épreuve. Elle fut accusée de toutes sortes de fautes et fut éloignée par un groupe d'hommes qui prirent en main l'œuvre grandissante.

Cependant, grâce à l'aide d'un des membres du comité, Pauline fit connaître ses idées concernant la collecte hebdomadaire d'un "sou" auprès de chacun des membres. Cet argent était alors envoyé aux missions sans dévoiler son origine. Dès le commencement, la documentation publiée soulignait que le « travail à caractère temporaire » était essentiel pour l'association. De son côté, Pauline ne restait pas inactive et envoyait des fonds destinés à l'Asie, à l'Amérique, au Canada et plus particulièrement à la Louisiane ; plus tard aux catéchistes en Chine et en Cochinchine (une partie du Vietnam actuel) et, peu à peu, en Océanie, lorsque les marins osaient s'y aventurer. L'Europe était exclue et l'Afrique n'était pas encore dans le programme de Pauline.

Des noms illustres peuvent figurer dans la liste des “supporters” : le père mariste Colin, plus tard Frédéric Ozanam comme secrétaire, ainsi que le Curé d’Ars, mais Pauline continuait de souffrir l’exclusion. Cependant, elle avait d’autres projets ; le rosaire vivant et une campagne pour la bonne presse, tous deux fondés sur des méthodes plus ou moins identiques à celle de la Propagation et en réalité, pour le même objectif : protéger et propager la foi.

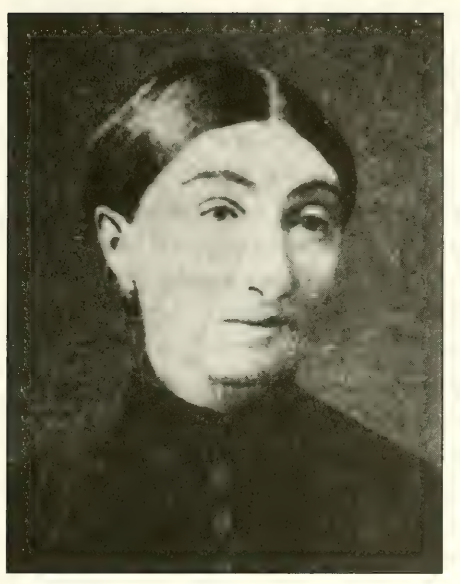
Beaucoup plus tard, ses grandes contributions seront reconnues par les chefs de l’Église et le pape Grégoire XVI l’admirait beaucoup, mais ce ne fut qu’après de longues années de grandes tribulations. Même le pape Jean XXIII, lorsqu’il signa le décret proclamant ses vertus héroïques, demanda étonné : « Pourquoi lui ont-ils fait tant de mal ? » Aujourd’hui, toutes ses œuvres portent encore du fruit abondant pour les missions.

L’Œuvre de Saint-Pierre Apôtre

La douleur est associée à chaque naissance : l’*Œuvre de Saint-Pierre Apôtre* ne fait pas exception. De nombreux détails de sa fondation sont parallèles, dans une large mesure, à ceux de l’*Œuvre de la Propagation de la Foi*. Après avoir reçu des lettres de “détresse” de missionnaires au Japon, Stéphanie Bigard et sa fille Jeanne fondèrent l’Œuvre de Saint-Pierre Apôtre, en 1889. Son objectif principal, comme le déclarent brièvement les statuts (n° 15) « consiste à sensibiliser le peuple chrétien au problème de la formation du clergé local dans les Églises missionnaires, et à l’inviter à collaborer à la préparation des candidats au sacerdoce par une aide spirituelle et matérielle ». L’œuvre était fondée, à nouveau, sur un système d’adhésion avec des cotisations régulières destinées aux différents types “d’adoption” de séminaires ou de séminaristes. Au milieu de grandes souffrances de toutes sortes, les dames Bigard virent l’œuvre grandir et s’épanouir ; mais après la mort de sa mère, Jeanne finit sa vie dans un institut, à Alençon, dans la plus grande pauvreté. Elles avaient toutes deux donné leurs vies pour les missions.

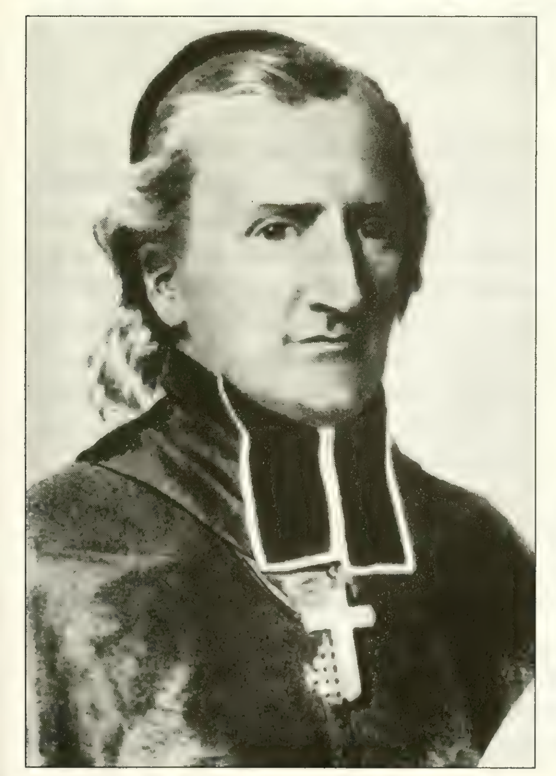
L’Œuvre de l’Enfance missionnaire

Dans la première moitié du XIXe siècle (1843), toujours en France, et sous l’influence des missionnaires d’Asie, surtout ceux de Chine, un grand





Ci-dessus:
Madame Bigard,
de Caen,
et sa fille, Jeanne
qui, en 1899,
fondèrent l'*Œuvre du Clergé indigène*
pour aider les
séminaires indigènes.



Ci-contre:
Mgr Charles de Forbin-Janson
(1785-1844).
Évêque de Nancy et Toul,
il fonde en 1843 l'*Œuvre de la Sainte-Enfance*
sur le modèle
de l'*Œuvre de la Propagation de la Foi.*

intérêt fut suscité pour la situation des enfants non désirés voués à une mort certaine. Que pouvaient faire les missionnaires pour sauver et aider ces nombreux enfants ? Avec un groupe de laïques et de religieux engagés, l'évêque de Forbin-Janson, de Nancy, en France, eut la bonne idée de lancer un appel à la générosité naturelle des enfants dans un esprit de charité chrétienne : en France d'abord et plus tard, partout, par des sacrifices, des bonnes actions et le service à la maison, des enfants doivent en aider d'autres, en les empêchant de mourir et en répondant à leurs besoins matériels et spirituels. Dans un certain sens, les enfants étaient "achetés". Grâce à l'œuvre, les enfants étaient encouragés à aller vers d'autres pour développer leur esprit chrétien et devenir conscients de leur mission d'être d'autres Christ.

Au fur et à mesure que les besoins se multipliaient, les œuvres se développaient également, devenant d'authentiques moyens d'évangélisation dans l'Église : elles étaient acceptées et encouragées par les plus hautes autorités ecclésiales.

L'Union pontificale missionnaire

En Italie, le père Paolo Manna sentit la nécessité d'une participation beaucoup plus active du clergé. Une certaine léthargie s'était installée et l'intérêt pour les missions allait diminuant. Fondée en 1916, l'*Union pontificale missionnaire* était destinée uniquement à réveiller l'intérêt des prêtres et, par leur intermédiaire, des fidèles. En 1956, cette œuvre s'élargit et accueillit les religieux et les religieuses ainsi que les membres des instituts de vie consacrée. Le père Manna avait également vu la nécessité d'une meilleure préparation ou animation de ceux qui, par leur vocation authentique, doivent être des animateurs missionnaires.

Les Œuvres pontificales missionnaires aujourd'hui

À présent, nous arrivons au thème plus précis de mon intervention sur « le rôle des œuvres laïques dans l'expansion des missions ». Ici, un défi énorme est lancé. Qui, sauf le bon Dieu, pourrait quantifier ou qualifier ce rôle ? Il suffit de penser rapidement au but spécifique des trois œuvres, dites de bienfaisance, puisqu'elles distribuent des subsides. Leurs objectifs étaient

souvent parallèles à ceux des œuvres et fondations des congrégations et des ordres religieux de la France dans les pays de mission, en Amérique d'abord, ensuite en Asie et en Afrique.

Après ces brèves informations historiques, considérons donc les *Œuvres pontificales missionnaires* aujourd'hui. Des corps vivants sont soumis nécessairement à des changements, aussi bien extérieurs qu'intérieurs. L'Église a changé, ses besoins ont changé ; seule sa mission est toujours la même. Pendant plus d'un siècle, les œuvres se sont développées et ont grandi ; les papes ont manifesté leur grande confiance en elles et leur ont confié des responsabilités toujours plus importantes. Ces œuvres ont le grand honneur de figurer au nombre des quelques organes ecclésiaux mentionnés spécifiquement dans les documents du Concile, le Code de droit canonique et, à plusieurs reprises, dans des déclarations pontificales, parmi lesquelles le magnifique vade-mecum missionnaire que représente l'encyclique *Redemptoris Missio.* Cette importance ne réside pas seulement dans l'aide matérielle accordée aux missions ou aux jeunes Églises, mais surtout dans l'influence de l'Église dans le développement de ces pays : systèmes d'instruction, de santé, culturels et économiques, dans un développement général à tous les niveaux, etc.

Dans *Redemptoris Missio* (RM) n° 84, le pape Jean-Paul II déclare : « Dans cette activité d'animation, la tâche première revient aux Œuvres pontificales missionnaires qui ont un but commun : promouvoir l'esprit missionnaire universel au sein du peuple de Dieu ». Il continue : « Œuvres du Pape et du Collège épiscopal, même au niveau des Églises particulières, elles occupent à bon droit la première place, puisqu'elles sont des moyens efficaces pour pénétrer les catholiques dès leur enfance, d'un esprit vraiment universel et missionnaire, et pour provoquer une collecte efficace de subsides au profit de toutes les missions selon les besoins de chacune ».

La gloire des Œuvres pontificales missionnaires est leur "esprit catholique", qui a commencé en Europe au XIX[e] siècle et s'est poursuivi au XX[e] siècle : elles sont présentes aujourd'hui dans plus de 135 pays. Ce n'est pas seulement les Églises d'ancienne tradition qui aident les jeunes Églises, mais elles sont toutes solidaires dans la prière et l'offrande de sacrifices pour l'extension du royaume du Christ.

Sous leur aspect matériel et universel, chacune contribue selon ses possibilités, et chacune reçoit selon ses besoins justifiés. C'est ce témoignage de l'universalité de l'Église que le pape invite à imiter : « J'exhorte toutes les

Églises à s'ouvrir à l'universalité de l'Église, écartant toutes les formes de particularisme, d'exclusivisme ou de sentiment d'autosuffisance. » (RM 85). Ces journées de découvertes et de discussion sont une preuve éclatante de la nécessité de l'exhortation de Jean-Paul II : nous devons accentuer notre universalité, nous devons devenir de vrais catholiques !

C'est ici que nos différentes compétences deviennent complémentaires : avec l'aide matérielle, nous pouvons soutenir, en plus des diocèses et des congrégations religieuses qui y sont établies, les missionnaires dans leur tâche dite “ad gentes” et des groupes et agences de coopération. Un exemple est donné par l'aide substantielle accordée, au cours de ces dernières années, aux différents moyens de communication sociale : presse, radio, télévision et vidéo, permettant d'être au service de l'Évangile, de la bonne Nouvelle, mais également au service des peuples en général. La mission qui nous a été confiée à tous, par notre baptême, consiste à aider et à encourager, par l'utilisation de ces dons de la science moderne, les pays de mission. Les Œuvres pontificales missionnaires interviennent largement dans ce domaine.

Mais de nombreuses personnes considèrent encore les Œuvres pontificales missionnaires comme une source d'aide matérielle uniquement, donc, il faut parler un peu de notre structure. Comme je l'ai déjà mentionné, les OPM sont, d'une manière ou d'une autre, établies dans plus de 135 pays à travers le monde. Mais il faut faire davantage pour les rendre vraiment viables, pour en faire des organes ecclésiaux nationaux aussi bien qu'universels. Le grain semé en France est devenu non seulement un arbre immense, mais une grande forêt.

Les évêques, d'abord individuellement, ensuite en conférence, doivent les adopter ; le droit canonique, les statuts et *Redemptoris Missio* indiquent leur nature pontificale et épiscopale : elles sont placées sous les auspices du pape et du collège des évêques. Chaque évêque, aussi bien dans les pays de mission que dans les Églises d'ancienne fondation, est coresponsable. Le droit canonique déclare : « Dans *chaque* diocèse, un prêtre doit être nommé pour encourager les initiatives missionnaires, surtout les Œuvres pontificales missionnaires » (Canon 791, art. 2). Dans leurs activités quotidiennes, les œuvres dépendent, au niveau mondial, de la Conférence épiscopale et des évêques de chaque Église (RM 84). Tous les moyens d'animation et d'engagement missionnaires concernent chaque membre de l'Église, indépendamment de l'âge, des conditions sociales, etc. Cette animation et cette conscience missionnaires sont vraiment efficaces dans la mesure où elles se révèlent un témoignage concret par la vocation active ou l'aide matérielle.

L'aide matérielle

Grâce au travail dévoué des directeurs nationaux et de leurs collaborateurs aux niveaux diocésain, paroissial ou institutionnel, l'aide matérielle offerte à l'Église missionnaire (plus de 1 300 diocèses) a augmenté régulièrement au cours de ces dernières années, mais jamais au même rythme de croissance que celui des "missions" : ces dernières années, une vingtaine et même plus de nouveaux diocèses ont vu le jour, sans compter les différentes institutions comme les séminaires, les couvents, noviciats et généralats. Un bref aperçu des dix dernières années, seulement pour la *Propagation de la Foi*, indique une augmentation moyenne de 8 % brut : de 80 millions de $ usa en 1982 à plus de 130 millions récemment (l'année dernière, un léger fléchissement a été observé après une augmentation spectaculaire l'année précédente, suivi hélas ! d'une diminution très importante cette année, en raison de la fluctuation du change). Des augmentations identiques sont attestées dans les autres œuvres et, au cours de ces années, les œuvres ont offert plus de 200 millions de $ usa aux jeunes Églises ; sans mentionner les frais d'animation missionnaire et d'administration au niveau régional. Il est évident que les œuvres sont incapables de répondre à toutes les nécessités financières de l'Église missionnaire car les besoins sont de plus en plus nombreux, à cause de l'inflation, du coût de la vie, etc.

Conclusion

Les quatre œuvres missionnaires continuent de suivre leurs politiques et leurs objectifs spécifiques. La *Propagation de la Foi* répond aux besoins de l'Église en général, l'administration courante d'un diocèse, la construction d'églises, de chapelles, la formation des catéchistes, etc. *Saint-Pierre Apôtre* s'occupe plus spécialement de la formation des prêtres et de la construction de séminaires. L'*Enfance missionnaire*, où les enfants aident les enfants, intervient dans les écoles, les orphelinats, les programmes alimentaires, etc. L'*Union missionnaire* veille à l'animation missionnaire des prêtres et des membres des instituts de vie consacrée.

Je serais trop long si je commençais à énumérer tous nos partenaires ; il suffit de penser aux nombreuses agences qui font partie du Conseil pontifical *Cor Unum* : Église en Détresse, Misereor, Adveniat, Renovabis, Manos

Unides, Trocaire et, en Italie, la Conférence épiscopale italienne (CEI), etc. Même si beaucoup de ces agences se limitent à financer des projets de développement social et humanitaire, elles observent en cela l'enseignement du Christ qui a dit : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire… » (Mt 25, 35). C'est souvent le premier pas que l'on accomplit, en se conformant à l'enseignement du Christ : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » (Mt 28,19) De toute manière, ce que Pauline Jaricot et les autres ont commencé en France a servi d'exemple à bien d'autres fondations, d'organismes de bienfaisance et d'entraide, etc.

En cette année jubilaire de surcharge de travail pour tous, cette petite randonnée trace un peu à la hâte l'itinéraire des *Œuvres pontificales missionnaires.* Peut-être vous incitera-t-elle à poser des questions ou du moins, je l'espère, à une meilleure compréhension de ces œuvres d'origine laïque et française.



Pauline Jaricot (1799-1862).

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 107 à p. 128.

Développement et mutations de l'idée missionnaire catholique au XXe siècle. La place du mouvement missionnaire français

*Claude Prudhomme**

Le catholicisme français a joué un rôle central dans le réveil missionnaire catholique du XIXe siècle. Il a donné naissance à de nouvelles congrégations orientées en partie (maristes, oblats de Marie, assomptionnistes, etc.) ou essentiellement vers la mission *ad gentes* (société des missions africaines, pères blancs). Il fournit jusqu'à la première guerre mondiale la contribution la plus importante en personnel engagé sur le terrain, hommes ou femmes, en argent pour financer les missions grâce à la générosité des fidèles, en associations fondées pour coopérer avec les missions autour d'objectifs particuliers (Œuvre pour la propagation de la foi née à Lyon en 1822 ; Sainte Enfance ; Écoles d'Orient ; Œuvre Saint-Pierre Apôtre pour le clergé indigène ; Œuvre antiesclavagiste).

Cette position prépondérante est en partie remise en cause après la première guerre mondiale par le transfert à Rome en 1922 du siège des principales œuvres créées en faveur des missions et par l'engagement d'autres Églises, européennes ou américaines. Mais grâce à leur presse et leurs réseaux, leur

* Centre André Latreille – Université Lumière-Lyon 2.

solide enracinement dans les paroisses et les écoles catholiques, les congrégations missionnaires nées en France continuent à manifester durant le XXe siècle un réel dynamisme et une grande capacité d'innovation, avec le souci d'adapter la mission à de nouveaux défis. Tandis que Charles de Foucauld et ses disciples explorent de nouvelles voies pour une mission sans prosélytisme, là où la proclamation du message évangélique n'est pas possible, quelques fortes personnalités découvrent la nécessité d'une connaissance plus scientifique des populations évangélisées (Francis Aupiais) ou s'engagent sur la voie de la mystique hindoue (Jules Monchanin).

Le traumatisme de la seconde guerre mondiale, sur fond de sociologie religieuse naissante et dans le sillage de l'Action catholique spécialisée, contribue à accélérer dans le clergé français la prise de conscience que la mission ne s'adresse pas seulement aux populations "païennes" outre-mer. La publication de l'ouvrage des abbés Godin et Daniel, modeste par son volume, mais considérable par son retentissement, *La France, pays de mission ?,* symbolise en 1943 la volonté de capitaliser l'expérience et la démarche missionnaire au profit des vieilles chrétientés. Désormais tout un mouvement se développe en France pour placer la mission au cœur de la vie chrétienne, mobiliser les fidèles dans les organisations catholiques aussi bien que dans les paroisse, et vivre au milieu de ceux qui sont éloignés de l'Église non plus par la géographie mais par leur position sociale (Mission de France, petits frères et petites sœurs de Jésus). Le Concile Vatican II, avec le concours des théologiens français, vient consacrer cette conviction que la mission est constitutive du christianisme et engage toute l'Église.

Mais cette promotion de l'idée missionnaire coïncide aussi avec une accélération des changements dans la société et la culture française. La volonté de développer le dialogue et le respect des cultures, hors de France (culture négro-africaine) ou en France (monde ouvrier) rend suspectes ou intolérables les entreprises de conversion planifiée et d'assimilation. L'objectif du salut des âmes s'efface au profit d'engagements immédiats en faveur de la lutte contre la faim et pour le développement. Dans un catholicisme français en crise, l'idée missionnaire se trouve en première ligne, nourrissant d'âpres débats. La contestation accélère l'affaiblissement et parfois l'effondrement des réseaux anciens. Les congrégations missionnaires souffrent gravement de la chute des vocations. Mais ce constat négatif ne doit pas dissimuler que cette épreuve est aussi l'occasion d'inventer de nouveaux engagements qui mobilisent efficacement les laïques au service d'actions humanitaires. Du

Comité Catholique contre la Faim (1961), à de multiples formes de coopération individuelles ou collectives, privées ou publiques, en passant par tout un éventail d'associations visant à agir dans l'urgence ou sur le long terme, la France se révèle particulièrement féconde en initiatives.

Triomphe d'un idéal missionnaire et premières interrogations sur sa pertinence (1880-1939)

Au début du XX[e] siècle le projet missionnaire catholique est l'objet d'un consensus auquel la France a largement participé, même si sa formulation et sa diffusion sont d'abord assurés à Rome par la congrégation *Propaganda fide*. La conviction de la vocation universelle du catholicisme, pour fonder une société harmonieuse et civilisée, constitue le leitmotiv du discours missionnaire depuis le XIX[e] siècle. Face aux prétentions de cet universalisme concurrent qui s'exprime à travers la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1789, le catholicisme réaffirme avec force qu'il est porteur du seul universalisme capable d'apporter la paix ici-bas et le bonheur dans l'au-delà.

Cette perspective s'inscrit ainsi dans la continuité de la théologie de la *dilatatio regni* qui assimile l'expansion du royaume de Dieu à l'extension de l'Église visible. Tous les hommes sont appelés à se réunir dans l'unique Église pour former un seul troupeau sous la houlette du pape, berger de l'humanité et vicaire du Christ. L'histoire humaine est d'abord celle de cette histoire sainte qui porte la lumière de la Révélation aux extrémités du monde. Année après année, les progrès des implantations missionnaires traduisent sur les cartes les avancées du royaume et les statistiques soigneusement collectées mesurent la vitesse de la propagation de la foi. À l'arrière, les fidèles sont mobilisés pour fournir les apôtres des temps modernes, financer et appuyer matériellement le déploiement des congrégations, prier aussi pour une entreprise dont le véritable acteur et maître d'œuvre est divin. Sur le terrain, la stratégie missionnaire recourt quasiment partout à des moyens identiques. La communication du message évangélique, par la parole, par l'image, parfois par le théâtre s'accompagne d'une implantation matérielle qui assure la visibilité de la mission et démontre les vertus bienfaisantes du catholicisme pour les populations. La mission, c'est d'abord pour les populations autochtones un ensemble de bâtiments, modestes au départ, mais susceptibles de devenir de véritables complexes par la suite quand ils concentrent sur un espace délimité lieux de culte, écoles

de garçons et de filles, centres de soins, accueil des malades, asiles d'orphelins ou de vieillards, ateliers d'entretien du matériel, productions agricoles, briqueteries ou scieries… La mission paraît ainsi indissociable de toutes les œuvres sociales qui préparent et prolongent l'action proprement religieuse.

Cet idéal missionnaire implique de réunir un ensemble de conditions politiques favorables pour se réaliser. Si la liberté de prédication demeure la première revendication, elle ne suffit pas à permettre le déploiement des œuvres. L'accès à la propriété et la garantie de la sécurité pour les biens sont également indispensables et figurent au premier rang des préoccupations. La mission se tourne vers les autorités civiles pour obtenir cette protection et cette reconnaissance. Mais, dans bien des cas, ces autorités se montrent peu coopérantes, ou impuissantes face aux mouvements qui s'opposent à l'arrivée des missionnaires occidentaux. La tentation est alors grande de chercher auprès des États chrétiens l'appui et les garanties que ne veulent pas ou ne peuvent pas donner les autorités autochtones. À l'heure de la prépondérance européenne et de son impérialisme triomphant, il semble plus sûr de s'en remettre à un protectorat extérieur, parfois matérialisé dans des traités (Chine), surtout dans les pays où l'hostilité à la mission se traduit dans des agressions et des persécutions. Fondée pour débarrasser la mission de sa subordination aux patronages ibériques, et donc imposer l'autorité romaine face aux prétentions du gallicanisme français, la congrégation *Propaganda fide* tolère le plus souvent, encourage parfois ce recours à la protection par un État extérieur, même si le centre romain évite de s'engager directement dans des montages juridiques dont il sait les dangers. La politique internationale s'introduit ainsi dans la mission et la mission s'accommode d'interventions ponctuelles ou d'une colonisation durable qui semblent lui assurer des conditions favorables à son développement et garantir son succès.

C'est donc un paradoxe relatif qui caractérise la situation française au tournant du XIX[e] et XX[e] siècle. La poussée victorieuse d'une laïcité anti-catholique ne remet pas en cause l'appui donné aux missionnaires français par un Quai d'Orsay qui les perçoit comme des agents de l'influence française efficaces, dévoués, peu coûteux, surtout quand ils édifient un réseau d'écoles et d'institutions charitables. À l'exception des régions où l'intérêt de l'État colonial est de limiter l'action missionnaire (Afrique musulmane), ou en dehors de périodes brèves durant lesquelles un administrateur zélé entend porter outre-mer les luttes métropolitains, il est vrai que l'anticléricalisme s'exporte peu. L'exception missionnaire est telle que les congrégations religieuses spécialisées dans la mission bénéficient d'un traitement particulier dans l'application des lois de 1901 et 1904. Outre les Lazaristes, les pères du

Saint-Esprit et les Missions Étrangères de Paris, dont la reconnaissance légale sous le Premier Empire n'est pas remise en cause, les instituts missionnaires sont maintenus dans un statut provisoire dit de reconnaissance "en instance" qui les autorise à rester en France et à y maintenir leurs noviciats. L'exil congréganiste qui frappe les jésuites, les dominicains, les assomptionnistes, et plus largement vise à empêcher l'enseignement congréganiste (Frères des Écoles chrétiennes) n'est donc pas général. Mieux : les congrégations peuvent modifier leurs statuts pour exercer les activités autorisées (charitables et missionnaires) et l'article 2 de la loi du 7 juillet 1904 stipule que les noviciats des congrégations exclusivement enseignantes seront dissous, « à l'exception de ceux qui sont destinés à former le personnel des écoles françaises à l'étranger, dans les colonies et les pays de protectorat [1] ».

Les liens tissés entre la mission et la nation française ont donc résisté pour l'essentiel aux luttes religieuses. Ils ont même contribué à renforcer les manifestations de fidélité patriotique chez des missionnaires soucieux de montrer que leur engagement religieux et leur ultramontanisme ne mettaient pas en cause leur attachement à la patrie. La guerre de 1914-1918 marque l'apogée dans l'exaltation des liens indéfectibles entre le missionnaire à sa patrie, au point de susciter la mise en garde sans équivoque de Benoît XV contre les dérives nationalistes.

Légitimité du prosélytisme pour le salut, apparente efficacité d'une stratégie qui unit étroitement proclamation du message et réalisation d'œuvres sociales, association des États européens à l'action missionnaire, le modèle édifié au XIXe siècle n'est guère contesté en France au début du XXe siècle. Pourtant, dès cette époque, d'autres voies commencent à être explorées et d'autres modèles émergent à travers quelques personnalités exceptionnelles qui ébauchent de nouvelles réponses.

Trois figures pour inventer et explorer d'autres modèles missionnaires : le temps des germinations

Charles de Foucauld (1858-1916) est sans nul doute la figure la plus populaire et la plus controversée parmi les pionniers d'une nouvelle démarche

---

1. François MÉJAN, *Le Vatican contre la France d'Outre-Mer ?*, Paris, Librairie, Fischbacher, 1957, p. 148-150.

missionnaire. On le sait, le personnage n'est pas sans ambiguïté parce qu'il reste un homme de son temps, fidèle à ses engagements et à ses amitiés de jeune officier. Ses activités de renseignement au service de l'armée française ont suscité une abondante littérature, d'abord pour servir à la glorification du patriote, puis pour alimenter la démystification de l'agent double, au point d'en faire le prototype du missionnaire masquant ses convictions colonialistes. Notre propos n'est pas d'entrer dans ce débat probablement sans fin mais de rappeler pourquoi le frère Charles a constitué un modèle alternatif pour des catholiques épris d'un engagement missionnaire d'un nouveau type.

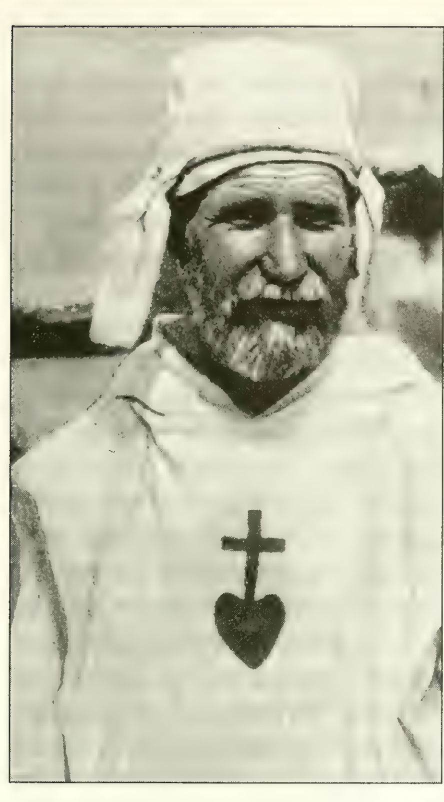
Son itinéraire spirituel prend sa source dans la spiritualité classique de l'imitation du Christ mais il en tire des conclusions radicales, propres à renouveler en profondeur l'idéal missionnaire. Charles de Foucauld inaugure son itinéraire personnel par cet indispensable retour aux sources qui, au lendemain de sa "conversion", inspire tous ses choix ultérieurs. De la Trappe de Notre-Dame des Neiges au séjour en Syrie et en Palestine, il expérimente, en se mettant dans les traces de Jésus, une forme de vie érémitique qui passe par le renoncement au monde et le choix d'une totale pauvreté évangélique. Ordonné prêtre en 1901, il s'installe à Beni-Abbès, puis dans le fameux ermitage de Tamanrasset en 1905. Assassiné le 1er juillet 1916, il semble avoir échoué dans un projet qui prend à contre-pied le modèle missionnaire courant. Pourtant radicalité et non-conformisme ne tardent pas à devenir des modèles qui stimulent l'invention et l'exploration de nouvelles voies.

La fécondité de Charles de Foucauld n'a pas été immédiate. Mais l'exaltation ambiguë de sa conversion et de son exemple, inaugurée par la biographie à succès de René Bazin en 1921, bien que trop édifiante pour résister aux années, a permis dans un second temps de mettre les catholiques français en contact direct avec des écrits spirituels qui font découvrir la richesse du témoignage et l'exigence du projet [2]. Un peu à la manière de ce qui se passe avec Thérèse de Lisieux, des croyants découvrent bientôt, au-delà de l'éloge convenu du converti et les récupérations patriotiques, un idéal mystique et apostolique adapté à leur temps. La relecture du père Voillaume résume bien les renversements multiples qu'a rendu possibles le frère universel [3].

---

2. René BAZIN, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite du Sahara*, Paris, Plon, 1921, inaugure une série de biographies appelées à une large diffusion (P. Lesourd et M. Vaussard en 1933 ; J. Dermine en 1939 ; R. Pottier en 1939 ; J. Vignaud en 1943 qui vulgarise l'appellation *Frère Charles*).

3. René VOILLAUME, *Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités,* Paris, Bayard-Centurion, 1998, 489 p.



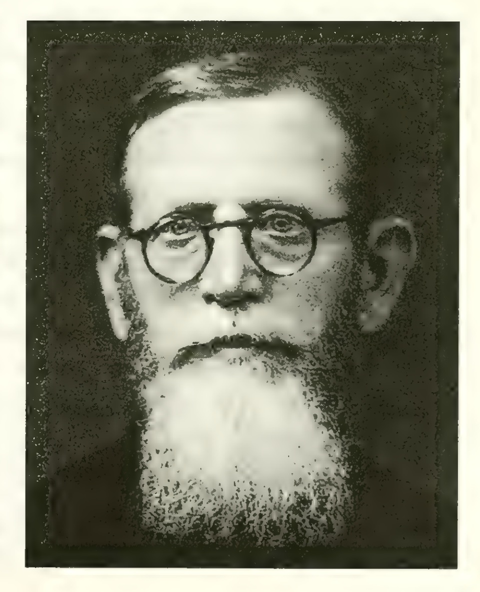
Trois figures pour inventer et explorer d'autres modèles missionnaires :

Ci-contre :
Charles de Foucauld
(1858-1916).

Bas, à g. :
Jules Monchanin
(1895-1957).

Bas, à dr. :
Francis Aupiais
(1877-1945).





À la mission itinérante, qui quadrille l'espace et repousse les limites géographiques de l'Église visible, il substitue la mission immobile. À la stratégie de la conversion par le haut, celles des rois et des élites, il préfère le choix de la dernière place et du dénuement absolu. Renonçant enfin à la prédication offensive et au prosélytisme, il privilégie l'adoration eucharistique et entend se faire l'hôte des populations, jusqu'à entrer dans leur complète dépendance.

Sans doute il ne faudrait pas conclure à une rupture totale avec l'idée missionnaire telle qu'elle s'est épanouie au XIXe siècle. Charles de Foucauld rejoint une longue tradition missionnaire quand il se lance dans l'étude de la langue et l'élaboration d'un dictionnaire franco-touareg. L'objectif de la conversion des musulmans reste bien l'horizon de son action, même si le temps de l'annonce n'est pas encore venu, ce qui implique d'accepter un temps de présence et de renoncer aux conversions. Mais le marabout chrétien n'expose pas de théologie de la mission révolutionnaire. La prière à laquelle il consacre sa vie est doublée d'une théologie de la substitution qui marque les limites de la reconnaissance de l'islam comme message religieux. Il n'en reste pas moins que sa pensée et son exemple sont porteurs d'approches novatrices, tant dans la compréhension de l'islam que dans la conception de la vie communautaire en pays de mission. L'œuvre et l'action de Massignon, conjuguant réhabilitation de la mystique musulmane et dialogue islamo-chrétien, n'auraient peut-être pas été possible sans la rencontre du frère Charles. Et les fils et les filles spirituelles de ce dernier, en particulier René Voillaume et la petite sœur Magdeleine – respectivement fondateurs des petits frères (1933) et des petites sœurs (1939) de Jésus –, disent l'impact de cette « mystique de l'incognito et de l'enfouissement » (Hugues Didier) sur toute une génération [4].

Encore plus marginal si on mesure son importance au nombre de ceux qui se présentent comme ses disciples, *Jules Monchanin (1895-1957)* incarne un autre itinéraire non-conformiste mais riche de potentialités. Prêtre du diocèse de Lyon hanté par la confrontation du christianisme avec la modernité sociale et intellectuelle, il renonce pourtant à la carrière théologique qui lui semble promise pour exercer son ministère en milieu populaire. Mais sa fréquentation des représentants les plus ouverts de la pensée chrétienne et son attirance vers

---

4. Hugues DIDIER, *Petite vie de Charles de Foucauld*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 156 p.

la mystique le poussent à chercher dans une théologie organisée autour du mystère trinitaire un chemin pour aller à la rencontre des grandes religions, et en particulier de l'hindouisme. Il adhère à la SAM (Société des auxiliaires des missions) fondée par le père Lebbe pour s'incardiner à un diocèse indien, dont l'évêque est aussi indien, en 1939. Commence alors une aventure missionnaire qui lui fait laisser le ministère paroissial au profit de la fondation en 1950 d'un *ashram* voué à l'adoration de la Trinité à Shantivinam. Débordant les objectifs assignés alors à la théologie de l'accomplissement qui caractérise l'idéal missionnaire, il rêve de « repenser l'Inde en chrétiens et le christianisme en Indiens » (lettre à sa mère, 13 août 1949). Comme l'observe Jacques Gadille, « au-delà de l'Inde, la démarche de Jules Monchanin renouvelle puissamment la vision de la mission universelle, lui donnant une portée existentielle et cosmique à la fois, dans une théologie unifiante [5] ».

La troisième figure retenue ici est celle de *Francis Aupiais (1877-1945)*, prêtre de la société des Missions Africaines de Lyon. Parti dès 1903 pour le Dahomey où il passera l'essentiel de sa vie missionnaire, le père Aupiais se caractérise d'abord par sa volonté d'insertion dans le milieu africain pour lequel il manifeste une grande sympathie et adopte des préjugés positifs qui sont à contre-courant des discours réducteurs, péjoratifs, voire méprisants tenus à l'heure de l'impérialisme colonial tout-puissant. Avec quelques autres missionnaires, son affection pour les populations africaines se prolonge dans une volonté de les observer sans *a priori*, de les comprendre à partir d'elles-mêmes et de favoriser leur évolution sans les obliger à renoncer à leurs traditions. Le missionnaire se fait donc ethnologue, d'abord de manière empirique, puis avec une démarche plus scientifique au contact étroit de la première génération d'africanistes. Il n'hésite pas à s'associer à la fondation Albert Kahn pour réaliser des films d'un exceptionnel intérêt ethnologique. Il se fait aussi promoteur de la cause des Noirs dont il entend obtenir la reconnaissance auprès de l'opinion publique coloniale et métropolitaine. Il n'hésite pas lui aussi à combattre dans ses écrits et ses conférences les préjugés de l'opinion publique et à réclamer justice pour les Africains. Mis à l'écart

---

5. Notice "Monchanin, Jules" in : *Lyon-Le Lyonnais-Le Beaujolais*, sous la direction de Xavier de MONTCLOS, Dictionnaire du Monde religieux dans la France contemporaine, Paris, Beauchesne, 1994. Voir aussi *Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient.* Préface de Jean Dominique DURAND et Jacques GADILLE, Lyon, PROFAC-CREDIC, 1997, 409 p., les écrits édités et les travaux de Françoise Jacquin.

par son supérieur général que cette activité débordante et multiforme effraie, il semble obtenir finalement les responsabilités et l'audience qu'il mérite, dans sa congrégation (provincial en 1937) et dans la société civile (élu au siège de Mgr Le Roy à l'Académie des Sciences coloniales en 1939), quand éclate la guerre. Élu député MRP du Dahomey-Togo lors des élections à l'Assemblée Constituante en octobre 1945 (collège des citoyens), il ne peut pas davantage jouer le rôle de médiateur qui lui paraît promis et il est emporté par la maladie en décembre 1945 [6].

En mettant en évidence ces trois figures du catholicisme français, nous n'avons pas pour objectif de produire un éloge de « la France missionnaire créatrice de modèles novateurs » qui serait le pendant de l'abondante littérature écrite à la gloire de « la France missionnaire dans les cinq parties du monde [7] ». Nous n'oublions pas que ces personnalités hors du commun n'ont pas le monopole de l'esprit critique et du combat pour inventer d'autres voies. Nous n'entendons pas davantage minimiser l'importance jouée par Rome pour lutter contre les dérives patriotiques et promouvoir le clergé indigène. Néanmoins, il faut bien admettre que ce n'est pas un hasard si ces expériences ont surgi du sein d'un catholicisme français. Bousculé par la laïcisation, divisé par les débats liés au modernisme, confronté par l'expérience coloniale à une altérité qui résiste et à des cultures indigènes qui ne veulent pas mourir, le mouvement missionnaire voit surgir des personnalités qui conjuguent une totale fidélité à l'Église avec une remarquable audace théologique, spirituelle, pastorale. Chacun à leur manière, Charles de Foucauld et Jules Monchanin attestent la volonté de se confronter avec les nouvelles réalités pour expérimenter d'autres formes de mission, imaginer d'autres types de présence missionnaire, jusqu'à suspendre ou renoncer à la construction d'improbables sociétés chrétiennes placées sous l'autorité de congrégations toutes puissantes. Quant à Francis Aupiais, s'il reste davantage solidaire du modèle missionnaire de la chrétienté, il tente de le faire évoluer de l'intérieur et de renverser le rapport inégal qui subordonne l'indigène au blanc. Et en militant pour la reconnais-

---

6. Sur la personnalité du père Aupiais, son importance, ses paradoxes et ses ambiguïtés, lire la version imprimée de la thèse de Martine BALARD, *Dahomey 1930. Mission catholique et culte Vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998, IX-336 p., réédité en 1999 aux éditions L'Harmattan. Présentation de l'homme et de l'ouvrage par Pierre SAULNIER, "Sur l'œuvre du père Francis Aupiais des Missions africaines de Lyon, missionnaire et ethnographe (1877-1945)", *Mémoire spiritaine* n° 11, 2000, p. 150 à 168.

7. Georges GOYAU, *La France missionnaire dans les Cinq Parties du Monde*. Préface de Monseigneur Chappoulie, Paris, Société de l'Histoire nationale et Librairie Plon, 1948, 2 tomes.

sance des sociétés et des cultures africaines, il dénonce lui aussi, à sa façon, que tout se joue en définitive dans le regard porté sur l'Autre.

Tous missionnaires (1940-1960)

L'irruption de la deuxième guerre mondiale constitue un formidable catalyseur pour la conscience missionnaire catholique en France. Du point de vue qui nous intéresse, la guerre fait d'abord tomber la frontière traditionnelle entre missions intérieures et extérieures. Certes la tradition des missions paroissiales ne s'est jamais interrompue en France. Mais si l'effondrement de 1940 est vécu comme un immense malheur, il alimente aussi un formidable espoir. Pour beaucoup de catholiques, il sanctionne l'échec programmé d'une France devenue laïque et athée. Pour d'autres il est surtout l'occasion de reconstruire, mais sans pour autant reproduire les erreurs du passé. Il convient au contraire de sortir d'une attitude défensive et frileuse pour entrer franchement dans la dynamique de reconquête qu'a dessiné entre les deux guerres la naissance de l'Action catholique spécialisée. Les premiers travaux de la sociologie religieuse (chanoine Boulard) démontrent que la tentative d'édification d'une contre-société chrétienne a fait long feu en France. Il faut lui substituer une action menée de l'intérieur, pour imprégner le corps social des valeurs évangéliques : le chrétien est “le levain dans la pâte”. Pour le jeune clergé, cette conception suppose une mobilisation collective qui associe prêtres et laïcs dans la même volonté missionnaire. Les initiatives pastorales qui se traduisent dans la fondation de la Mission de France (1941) et la Mission de Paris (1943) trouvent leur légitimation pastorale dans l'ouvrage de Daniel et Godin, *France, pays de mission ?* (1943). Dans les années qui suivent, l'atmosphère de Libération et de reconstruction nationale entretient et amplifie cet élan qui prend aussi bien la forme de la paroisse missionnaire, d'initiatives audacieuses en milieu populaire, voire d'expériences de prêtres, religieux et religieuses au travail [8].

---

8. L'analyse la plus fouillée du contexte intellectuel est proposée par Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325 p.

Pour une synthèse concise et claire, voir Jacques PRÉVOTAT, *Être chrétien en France au XXe siècle de 1914 à nos jours*, Paris, Seuil, 1998, 286 p.

Dans un premier temps, cet engagement collectif donne une nouvelle jeunesse [9] à l'Église de France. Il rapproche les deux fronts missionnaires, celui de l'intérieur et de l'extérieur, sans pour autant les mettre en compétition. Une révolution silencieuse déplace peu à peu les frontières traditionnelles de la mission et redistribue les cartes. L'intense activité missionnaire qui saisit l'Église prouve que les idéaux missionnaires imaginés dans l'entre-deux-guerres trouvent un immense écho chez les catholiques, en particulier parmi les plus jeunes. Le décloisonnement se traduit dans une série d'initiatives apostoliques qui échappent aux classifications traditionnelles et traduisent ce refus des frontières. L'étonnant succès rencontré par l'ouvrage du père Voillaume *Au cœur des masses* [10] symbolise cet état d'esprit qui n'est plus celui de la reconquête mais de l'immersion et de la solidarité, du partage nécessaire avant toute annonce explicite.

Mais il y a une contrepartie. Si la mission cesse d'être une spécialisation pour devenir une attitude commune, constitutive de la foi chrétienne, que devient le missionnaire patenté dans le nouveau dispositif ? Et à quoi bon partir là-bas si la mission commence ici ? Pourquoi d'ailleurs encourager un prosélytisme qui a démontré ses limites plutôt que des modes de présence respectueux de la religion de l'Autre ? À terme, la nouvelle configuration oblige les congrégations missionnaires à repenser leur discours et leur action. Dans l'immédiat, cette érosion des motivations à partir en mission est masquée par le maintien à un haut niveau du recrutement dans les congrégations missionnaires. Quelques signes de fléchissement après 1955 n'entament pas vraiment la conviction du plus grand nombre que le catholicisme français a capacité à être plus missionnaire que jamais. Les maisons de formation sont pleines dans la décennie 1950. Le clergé missionnaire se voit rejoint sur le terrain par des laïcs missionnaires sur lesquels il compte beaucoup. Enfin l'encyclique *Fidei donum* (1957) rencontre en France un écho particulier qui confirme la sensibilisation à la Mission sous de nouvelles formes.

Tous missionnaires. Mais aussi missionnaires autrement. Les aspirations à la décolonisation et les effets de la modernisation occidentale sur les sociétés

---

9. *Jeunesse de l'Église* est le nom du mouvement lancé en 1942 par le dominicain Maurice Montuclard : c'est une autre illustration de ce coup de jeune rêvé pour l'Église par une génération de jeunes clercs. Mais il choisit assez vite l'engagement dans la classe ouvrière et aux côtés du communisme.

10. René VOILLAUME, *Au cœur des masses. La vie religieuse des Petits Frères du père de Foucauld*, Paris, Le Cerf, 1950, 545 p.

des populations d'Outre-mer ne pouvaient laisser insensibles les hommes de terrain. La nouvelle génération missionnaire, influencée par le modèle de l'Action catholique, cherche à renouveler les méthodes d'apostolat et à mettre en place les mouvements catholiques qui formeront les élites catholiques des jaunes nations. À l'évangélisation classique qui reste centrée sur la constitution de chrétientés autour du missionnaire ou de ses relais indigènes locaux, des missionnaires ajoutent une intervention plus systématique en faveur du progrès économique (coopératives) et de l'action sociale hors du seul champ de l'assistance. Ce n'est pas une nouveauté absolue puisque la nécessité des œuvres et de l'action sociale a toujours fait partie de la mission. Mais avec le père Lebret et *Économie et Humanisme* (1941), des considérations proprement économiques introduisent la préoccupation du développement, et pas seulement de l'action civilisatrice. La mission est à son tour pénétrée par la doctrine sociale catholique tandis qu'en sens inverse le père Lebret intègre dans son projet la préoccupation missionnaire [11].

Dans le monde de l'après-guerre où les communications s'accélèrent, les influences sont réciproques. Même si les décalages sont évidents entre la sensibilité du missionnaire de terrain et le jeune clergé métropolitain, le premier redoutant un transfert artificiel outre-mer de solutions bonnes pour l'Europe, tous sont engagés dans un effort collectif qui favorise l'échange. À travers les nouvelles des missions et les articles de l'abondante presse missionnaire, les catholiques français découvrent concrètement la réalité des problèmes rencontrés à l'heure de la décolonisation [12]. Les associations d'étudiants africains et les aumôneries en France servent de tribunes aux aspirations nationales et alimentent un débat qui sans cela avait toutes les chances d'échapper à une opinion publique focalisée sur la guerre d'Algérie. À travers les crises qui secouent l'Église de France (prêtres-ouvriers, action catholique, catéchisme progressif) les jeunes missionnaires s'interrogent, quant à eux, sur la manière d'être missionnaire dans leur temps.

La prise en compte de la dimension politique et économique et sociale dans les pays de mission s'accompagne d'un intérêt croissant, et parfois prioritaire, pour les données culturelles. La formation missionnaire n'avait jusque

---

11. Denis PELLETIER, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde 1941-1944*, Paris, Le Cerf, 1996, 529 p.

12. Le spiritain Joseph MICHEL (1912-1996), auquel *Mémoire spiritaine* a consacré un numéro spécial en 1996 (n° 4), est un exemple remarquable de cette contribution.

là guère pris en compte l'anthropologie naissante malgré l'œuvre de quelques pionniers comme le père Aupiais évoqué plus haut. Si les enseignements continuent à l'ignorer après 1945, l'intérêt pour la connaissance des coutumes et la culture des populations se diffuse néanmoins grâce aux revues, aux livres et à des formes de communication informelles. Un peu partout les missionnaires français s'interrogent avec leurs confrères sur les possibilités d'adapter l'évangélisation aux cultures locales, et même de prendre en compte certains rites et certaines croyances. A partir de cette expérience pastorale et de vie quotidienne, quelques-uns tentent même d'élaborer une théologie missionnaire. Les ouvrages de Jacques Dournes, prêtre des missions étrangères de Paris, me semblent l'exemple le plus significatif de cette évolution. Missionnaire sur les hauts plateaux du Sud-Vietnam, Jacques Dournes commence par publier une étude des populations montagnardes du Sud indochinois en 1950 [13]. Dès 1955, il atteint un public plus vaste avec un livre au ton très moderne, en forme de témoignage-enquête-reportage, paru chez Julliard et non un éditeur spécialisé de littérature missionnaire, sous le titre : *En suivant la piste des hommes* [14]. Mais Jacques Dournes entend surtout proposer une théologie du paganisme. À l'heure du Concile, *Dieu aime les païens* connaît en 1963 un succès immédiat qui justifiera sa traduction en allemand et en espagnol [15]. Fidèle à une théologie ascendante, qui substitue à la spéculation la théorisation d'une expérience religieuse, il propose un véritable traité de la mission en 1965 avec *Le Père m'a envoyé. Réflexions à partir d'une situation missionnaire* [16]. Dans les années suivantes, il continue à jouer un rôle important dans le débat autour de la mission, par exemple par ses articles dans *Spiritus*.

Cette effervescence du début des années 1960 alimente l'optimisme et continue à stimuler de nombreuses initiatives durant la décennie conciliaire. Les inquiétudes soulevées par les indépendances africaines, que le catholicisme français a pu suivre de près grâce à l'abondante presse missionnaire, laissent la place à un optimisme raisonné. Certes des positions acquises ont été remises en cause, des crises douloureuses ont éclaté localement, des résis-

---

13. Jacques DOURNES, *Les populations montagnardes du Sud Indochinois,* Saïgon, Éd. France-Asie, Lyon, Denain, 1950.
14. Jacques DOURNES, *En suivant la piste des hommes,* Paris, Julliard, 1955.
15. Jacques DOURNES, *Dieu aime les païens*, Paris, Aubier, 1963.
16. Jacques DOURNES, *Le Père m'a envoyé. Réflexions à partir d'une situation missionnaire*, Paris, Éd. du cerf, 1965, 254 p.

tances au changement se sont manifestées. Mais globalement les congrégations missionnaires acceptent la passation des pouvoirs aux jeunes Églises. Leurs membres reçoivent favorablement les textes conciliaires, en particulier le décret sur les missions. Si les théologiens français n'ont pas joué un rôle déterminant dans la rédaction de ce dernier, peut-être faute d'une missiologie aussi développée qu'en Allemagne, Belgique et Italie, ils peuvent cependant retrouver la trace de leurs réflexions dans la manière d'appréhender la mission comme une responsabilité collective de tous les croyants. L'aspiration à la réforme des institutions est largement partagée et la rénovation des statuts mise en route par les congrégations missionnaires.

Mais les années 1960 sont aussi celles d'une profonde mutation socioculturelle en France, accélérée par l'expérience douloureuse de la guerre d'Algérie qui ébranle les maisons de formation missionnaire. Spectateur des événements de mai 1968, les futurs missionnaires ne peuvent y rester indifférents et le débat s'installe à l'intérieur des congrégations. Après avoir été aux avant-postes des combats pour la prise de conscience missionnaire et l'adaptation de la mission, le mouvement missionnaire français se trouve au cœur de la tempête. Aux grands espoirs du début des années soixante succède le sentiment d'une crise dont il faut bientôt reconnaître qu'elle n'est pas passagère et conjoncturelle mais marque peut-être la fin d'une époque.

La crise des missions : fin des missions ou fin de la mission ?

Que s'est-il donc passé dans le catholicisme français dans ces années 1960-1979 ?

Il serait prétentieux et ridicule de répondre à une question aussi vaste et complexe en quelques lignes. Il est utile de pointer au moins les manifestations les plus visibles de cette mutation.

Il faut en premier lieu ne pas s'étonner que le catholicisme français ait été touché aussi profondément et rapidement alors qu'il donnait des preuves d'une grande vitalité. Il est le seul en Europe à avoir conjugué toutes les expériences déstabilisatrices. Expérience de critiques radicales autour de la légitimité de la mission nées du soupçon méthodique porté par les sciences humaines sur les convictions qui avaient fondé l'action occidentale Outre-mer. Expérience de la confrontation au marxisme qui alimente la critique radicale d'une manière de penser la dimension politique. Expérience du communisme qui exerce une

forte attraction sur la jeunesse et les élites, et démontre sa capacité à drainer les énergies militantes vers des combats pour la justice sociale et internationale ou la paix. Expérience de la décolonisation, y compris sous sa forme la plus violente avec la guerre d'Algérie qui devient l'affaire de toute la nation et laisse des traces profondes. Jusque là le mouvement missionnaire français, comme le catholicisme, avait réussi à préserver une autonomie relative grâce à une base suffisante de fidèles, ses réseaux, sa presse, ses œuvres spécialisées, ses penseurs. Or tout ce soubassement cède quand il est à son tour gagné par les interrogations qui agitent la société et les controverses qui s'en suivent. La libération de la parole évoquée à propos de 1968 s'applique parfaitement à la situation dans les congrégations et la presse missionnaire.

Son premier effet est d'affaiblir la capacité de mobilisation en faveur de la mission. Les périodiques missionnaires sont tous confrontés aux mêmes difficultés pour maintenir leur audience et renouveler leur lectorat. En quelques années le dispositif mis en place par l'Église pour encadrer les laïcs et stimuler le sens missionnaire s'effrite. Les missions paroissiales de l'intérieur déclinent rapidement et le CPMI (Centre Pastoral des Missions de l'Intérieur) disparaît en 1967. « Il reste encore 300 missionnaires, mais il n'y a plus de missions [17] ». La succession de crises qui touchent l'ensemble des mouvements de jeunesse traduit cette mutation majeure. Elle n'est pas propre à la jeunesse catholique, comme en témoignent par exemple l'effervescence au sein de la jeunesse communiste et le développement des mouvements dits gauchistes. Elle correspond à un changement de la société dans son ensemble [18]. Mais dans le catholicisme l'évolution apparaît d'autant plus spectaculaire que le printemps de l'Église annoncé par le Concile Vatican II semble au contraire aboutir à un effondrement des mouvements de jeunes (JOC exceptée), l'amplification de la crise des grands séminaires et des noviciats, des départs en nombre du ministère sacerdotal parmi les prêtres.

Tous ces phénomènes traduisent donc la fin d'une certaine idée de la mission par épuisement du modèle, tant en ce qui concerne la mission intérieure qu'extérieure. Dans les décennies 1960-1970, s'amorce ainsi un spec-

---

17. Cf. *Catholicisme, Hier, aujourd'hui, demain,* article "Missions paroissiales", Letouzey et Ané, 1980

18. Il faudrait aussi souligner l'effet d'événements traumatisants extérieurs comme la guerre d'Algérie et les mouvements de décolonisation qui accélèrent la remise en cause des modes de pensée et des modes de fonctionnement dans les séminaires diocésains et les noviciats de congrégations religieuses missionnaires.

taculaire transfert de générosité et d'objectifs militants. Le tiers-monde prend le relais de la mission extérieure traditionnelle. Le CCF, devenu en 1966 CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement) et les ONG créés pour le développement du Tiers Monde supplantent les œuvres missionnaires. Les campagnes de Carême du CCFD sont en phase avec les nouvelles générations qui se détournent des modes traditionnels de collecte de fonds pour les missions mais manifestent une grande générosité pour l'aide au développement [19]. Alors que le recrutement missionnaire classique s'essouffle, tant parmi les clercs que les laïcs, la Délégation catholique pour la coopération, fondée par l'épiscopat français en novembre 1967, envoie des milliers de coopérants dans une soixantaine de pays, au titre du service national ou d'un service civil [20]. Imaginés au départ comme des coopérants missionnaires laïques, la majorité des volontaires affirment très vite une autonomie qui n'est pas sans créer des tensions sur le terrain. Un déplacement symétrique s'opère du côté de la mission intérieure avec l'engagement de “cathos de gauche” dans une action politique ou syndicale qui a conquis son autonomie et se suffit à elle-même. Le mouvement qui conduit des dirigeants de l'Action catholique spécialisée à militer pour une nouvelle gauche, amorcé pendant la guerre d'Algérie, s'amplifie dans les années 1960 [21]. Il touche aussi la vie associative, le monde des travailleurs sociaux, la vie culturelle. Diverse dans ses formes, la reconversion du militant porteur d'une “bonne nouvelle” religieuse en militant décidé à changer le monde et la société marque la fin d'une ère où l'engagement avait pour but de prolonger l'influence de l'Église grâce aux laïcs, en France comme Outre-mer. Au lieu de prétendre convertir les autres, le militant s'interroge sur sa propre conversion, sa capacité à être évangélisé, les raisons d'une croyance qui ne va pas de soi. Ce choix ouvre un temps d'incertitude où le chrétien renonce à la prétention d'avoir la clef des problèmes et se demande s'il a quelque chose de plus que les autres.

---

19. *Cf.* le numéro spécial de la revue *Le Mouvement social,* “Utopie missionnaire, militantisme catholique”, n° 177, 1996.

20. La Délégation catholique pour la coopération, devenue association selon la loi de 1901 en 1992, a été « fondée par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat de novembre 1967, pour représenter l'Église de France auprès des instances de l'État et des organismes non-gouvernementaux pour toutes les questions concernant l'envoi de volontaires en coopération… En 1993-1994, 623 volontaires sont accompagnés par la DDC ». Conférence des évêques de France, 1995, *L'Église catholique en France,* Secrétariat général de la conférence, 1995, p. 270.

21. Pour comprendre l'itinéraire de la première génération (années 1950), voir le témoignage de deux anciens responsables de la JEC devenus dirigeants du PSU : Robert CHAPUIS, *Les chrétiens et le socialisme*, Paris, Calmann Lévy, 1976 ; Michel de LA FOURNIÈRE, *Écrits*, Paris, Bourgois, 1991



En 1955, sur un scénario du P. Paul Bernier devenu ensuite livre, sortait en salles un long métrage sur les missions spiritaines réalisé par Maurice Cloche, avec des acteurs comme Charles Vanel et Albert Préjean.

La crise de recrutement et les départs en nombre dans les congrégations missionnaires à partir de la décennie 1970 sont donc les effets d'une transformation collective et profonde. Ils révèlent l'impuissance de l'idéal missionnaire traditionnel à motiver et légitimer l'engagement irréversible de toute une vie. La mise en cause de la mission prend d'abord l'aspect d'une crise d'identité dont les signes annonciateurs apparaissent à la fin des années 1950. Déjà en 1955 le film *Un missionnaire* de Maurice Cloche, véritable condensé d'une image de la mission classique en Afrique, est un échec. Malgré les efforts de la congrégation des spiritains et des réseaux de soutien aux missions, ce film ne trouve pas son public et révèle le fossé qui est en train de se creuser. L'analyse de la revue *Spiritus*, lancée en 1959, constitue un remarquable poste d'observation de cette quête d'une identité missionnaire, cherchée dans un premier temps dans le retour à la spiritualité libermannienne, puis élargie à une réflexion sur l'identité missionnaire en général, avant de déboucher sur une question radicale en 1969 : « alors pourquoi la mission ? » Cette évolution n'est probablement pas une spécificité française mais la manière dont l'élection de Mgr Lefebvre a divisé spiritains anglophones et francophones en 1962 suggère une précocité des mutations dans le contexte français [22].

Au bout du compte affleure une question existentielle pour des missionnaires décontenancés devant l'incompréhension dont ils se sentent victimes. En métropole la mission est perçue comme l'héritage anachronique d'une colonisation révolue et dénoncée. Sur le terrain, elle affronte les critiques des élites locales qui dénoncent l'hégémonie européenne et la négation de leur culture propre. Dans l'Église elle-même, la spécialisation missionnaire ne semble plus à l'ordre du jour. Dans ces conditions, à quoi bon être missionnaire ?

La crise d'identité est donc une crise d'utilité et de finalité de la mission. Entre partisans d'un ministère classique, fondé sur la catéchèse, le culte, l'administration des sacrements et militants d'un autre type de ministère, tourné vers les tâches d'éducation, de formation, de développement, d'actions collectives à la base, le débat tourne parfois au conflit. Mais au-delà des moyens, l'enjeu est bien d'ordre théologique. Il doit faire face à l'épuisement de la théo-

---

22. Une première analyse de contenu de *Spiritus* a été réalisée dans le cadre d'un mémoire de maîtrise qui montre l'importance et l'intérêt de cette revue. Cf. Véronique PÉGUY, *L'évolution des missions catholiques et de l'idée missionnaire en Afrique francophone et à Madagascar à travers la revue Spiritus (1959-1974),* Université Lumière Lyon 2 1997, 172 p.

Sur le contexte spiritain, beaucoup d'informations et d'observations rassemblées par Jean ERNOULT, *Histoire de la province spiritaine de France*, Mémoire spiritaine, Études et Documents, n° 5, 2000, 454 p.

logie ancienne centrée sur une conception du salut qui conduisait à valoriser l'adhésion à l'Église et à relativiser la transformation de la Cité. La réponse surgit d'une théologie de la libération, multiforme, mais décidée à penser le salut dans une perspective globale qui associe transformation des structures et conversion des cœurs, engagement dans la société et choix de la foi. Entre salut et libération, les articles et les ouvrages de théologie semblent encore hésiter dans les années 1970 avant de basculer du côté de la libération. Les titres données aux articles de *Spiritus* en sont là encore une remarquable illustration.

De fait, la critique se transforme en 1973-1974 en contestation de l'idée missionnaire tout court. Elle a d'abord pour cadre les assemblées protestantes œcuméniques de Bangkok (1973) où des représentants des jeunes Églises protestantes réclament un "moratoire" pour l'envoi de missionnaires. Dans le catholicisme français, la contestation revêt également une acuité particulière avec pour épicentre, la congrégation des spiritains et la revue *Spiritus* [23]. Le jésuite camerounais Fabien Eboussi Boulaga y trouve une tribune pour lancer en 1974 un retentissant appel intitulé : "La démission". « Que faire ? La réponse sera brève ; que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité. Qu'on planifie en bon ordre le départ des missionnaires d'Afrique [24]. » Les trois livres des spiritains Robert Ageneau et Denis Pryen, responsables de *Spiritus* avant d'être démis de leurs fonctions en 1974, ont ponctué le déplacement des problématiques qui a conduit à une remise en cause radicale de la mission ad gentes : *Chemins de la mission aujourd'hui* (1972) ; *Un nouvel âge de la mission* (1973) ; *Après la mission. Christianisme et espoir de libération* (1975). Le discrédit frappe pour plusieurs années le concept de mission, au point de le rendre inutilisable auprès d'un vaste public, tant il est associé désormais à l'image de la colonisation et d'un prosélytisme irrespectueux des sociétés et de leurs cultures. Signe des temps, la *Mission de France* s'interroge sur l'opportunité de changer de dénomination au profit d'une appellation neutre.

Hors de France, les semaines de Missiologie de Louvain traduisent l'étendue de la crise qui déborde largement l'espace français. Après avoir posé la question « Quel missionnaire ? » en 1971, elles s'inquiètent devant un avenir qui s'assombrit et demandent en 1974 : « Qui portera l'Évangile aux nations ? ».

---

23. Claude PRUDHOMME, "Crise ou mutation de la mission ? Vingt ans de débats à travers la revue *Spiritus* (1959-1979)", in *Sciences de la mission et formation missionnaire au XXe siècle,* Actes de la XIIe session du CREDIC, sous la direction de Marc SPINDLER et Jacques GADILLE, Lyon, Éditions d'Art et d'Histoire, Bologne, EMI, 1992, p. 373-393.

24. Fabien EBOUSSI BOULAGA, "La démission", in *Spiritus* n° 56, mai-août 1974, p. 276-287.

L'année suivante l'encyclique de Paul VI *Evangelii Nuntiandi*, au lendemain du Synode de 1974 qui a vu pour la première fois les évêques incapables de produire une synthèse de leurs travaux consacrés à l'évangélisation, marque la volonté romaine de reprendre l'initiative. Le document ne s'adresse pas aux territoires de missions mais à toutes les Églises et exclut quasiment de son vocabulaire le terme *mission* et ses dérivés. L'élection de Jean-Paul II en 1979 ne tarde pas à marquer une inflexion que d'aucuns qualifieront de rééquilibrage et d'autres de retour à une conception ancienne de la mission. À vrai dire, on trouve dès le pontificat de Paul VI la volonté de remettre en avant l'impératif missionnaire, de se démarquer d'une lecture du Concile qui atténuerait l'obligation d'évangélisation, de réhabiliter la « sublime vocation missionnaire » et de réagir contre la dégradation de l'idée de mission [25]. Mais c'est Jean Paul II qui fait de la nouvelle évangélisation et de la réactivation du sens missionnaire un objectif prioritaire, inlassablement répété, solennisé par l'encyclique *Redemptoris missio* (1990), médiatisé et amplifié par les voyages du pontife et l'organisation de rassemblements de masse qui appellent à une remobilisation catholique. « En se préparant à célébrer le jubilé de l'an deux mille, toute l'Église est encore plus engagée dans un nouvel Avent missionnaire. » (n° 86). Vue de France, cette volonté tenace de remettre en circulation l'appel à la mission est observé avec circonspection et esprit critique, sans doute parce qu'on y voit un illusoire retour en arrière. Il est vrai aussi que le discours romain s'efforce de maintenir l'équilibre entre des exigences difficiles à concilier. Il affirme que le dialogue interreligieux n'exclut pas l'évangélisation et invite à une mobilisation catholique pour une nouvelle évangélisation. Il énonce en sens inverse que la mission n'empêche pas la nécessité du dialogue, à condition de recourir à des modes de mission débarrassées de tout prosélytisme intempestif. Mais la conciliation peut devenir problématique comme le montre en 2000 la controverse suscitée par la déclaration *Dominus Iesus* « sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église » (5 septembre 2000).

Quelle mission pour aujourd'hui ?

Que reste-t-il en France de la préoccupation missionnaire en cette fin de XXe siècle ? Sans doute peut-on observer une réactivation de la thématique

---

25. *DC*, 1966, col. 1070-1072, allocution de Paul VI aux dirigeants des Œuvres Pontificales.

missionnaire, surtout parmi les nouveaux mouvements religieux qui estiment temps d'en finir avec la culpabilité et urgent de redonner la priorité à l'annonce explicite de la foi. Mais ce retour est à mon sens trompeur, car il masque l'ampleur de la mutation accomplie, y compris chez ceux qui renouent avec le vocabulaire et la thématique missionnaire [26]. Il demeure difficile de parler de salut, même quand la théologie de libération paraît affaiblie. L'action en faveur du tiers-monde ou la lutte contre une mondialisation sauvage conservent un pouvoir mobilisateur bien supérieur aux appels au prosélytisme. Et les vocations missionnaires selon le modèle d'hier sont manifestement taries pour l'essentiel. Mais en perdant en grande partie son influence et ses certitudes, et en renonçant à l'ambition d'être un laboratoire d'innovation pour le catholicisme universel, le catholicisme français n'est pas seulement la victime passive d'une sécularisation inéluctable. Il participe aussi à la réflexion sur le sens et les formes possibles d'évangélisation dans une société laïcisée. Sa situation se rapproche dès lors des pays où le christianisme a toujours été minoritaire et où l'Église catholique a renoncé à quadriller la société selon le modèle de la chrétienté. En France aussi la mission se fait signe et proposition (Rapport de Mgr Dagens, 1996 [27]) et cherche à exprimer sa dimension sociale non plus en acquérant des positions de force mais en invitant les hommes et les femmes à échanger et vivre la solidarité. Diverses initiatives prises par les congrégations missionnaires pour assumer les conséquences de leur nouvelle situation, et être, à leur échelle, des ponts entre l'Europe et les pays du tiers-monde témoignent d'une capacité à intervenir autrement.

L'histoire lègue enfin aux congrégations missionnaires françaises un héritage dont la gestion peut être un test de la capacité du catholicisme à assumer son internationalisation. La substitution aux missionnaires français ou européens d'un recrutement venu des anciens pays de mission, l'apprentissage d'une cogestion entre originaires des divers continents, y compris sur le plan financier, la prise en compte de la diversité des situations, l'élaboration d'une théologie qui traduit ces changements et fixe des objectifs communs, tous ces défis confèrent à ces congrégations la responsabilité d'être un peu les laboratoires d'une Église catholique elle aussi en voie d'internationalisation.

---

26. Sur ces mutations, *Vingtième siècle*, n° 66, 2000, "Religions d'Europe".

27. *Proposer la foi dans la société actuelle III : Lettre aux catholiques de France*, Paris, Le Cerf, 1996, 130 p. (Coll. Documents des Églises).

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 129 à p. 138.

De saint François Xavier à sainte Thérèse de Lisieux Et après ?

*Mgr Olivier de Berranger**

Ce titre peut paraître insolite. Si personne ne conteste l'origine normande de Thérèse Martin, tout le monde sait en revanche que la Navarre n'était pas une province française quand François y naquit à Javier, le 7 avril 1506. Aussi n'est-ce pas en tant que Français que je me réclame de lui, mais comme catholique. Il se trouve que j'ai vécu plus longtemps que lui en Asie, puisqu'il y partit le 7 avril 1541, comme s'il fût agi pour lui d'une nouvelle naissance, et y mourut un peu plus de onze ans plus tard, face à la Chine, le 3 décembre 1552, alors que j'ai vécu dix-sept années dans la péninsule coréenne. Rassurez-vous, je n'aurai pas l'audace de comparer mon itinéraire au sien. Sa figure m'a seulement fasciné, en particulier grâce au beau livre du père Xavier Léon-Dufour, *Saint François Xavier, itinéraire mystique de l'apôtre*, publié en 1953, que j'eus la joie de découvrir dans une traduction anglaise, lors d'un séjour en Inde il y a une quinzaine d'années. Quand j'étais directeur des Œuvres pontificales missionnaires en France, j'avais l'habitude de dire que le "mois missionnaire" commençait bien le 1er octobre, avec la fête de sainte Thérèse

* Évêque de Saint-Denis-en-France, Président de la Commission sociale des Évêques de France.

de l'Enfant Jésus ; mais qu'il s'achevait… le 3 décembre, fête de saint François Xavier. L'Église universelle a choisi ces deux saints comme "patrons des missions". Il est donc juste de les rapprocher. Après avoir brièvement évoqué l'exemplarité de leur témoignage, je tenterai de répondre à la question : *Et après ?* qui résume le thème de cette journée d'études.

De saint François Xavier…

Lorsque François rencontre Ignace de Loyola à Paris en 1530, il a 24 ans, l'âge atteint par Thérèse Martin quand elle meurt au carmel de Lisieux, le 30 septembre 1897, après avoir parcouru sa vie terrestre « à pas de géants ». Il faudra encore trois ans au bachelier ès arts, étudiant en théologie plutôt viveur et soucieux de faire carrière, pour se laisser gagner par Ignace et faire l'expérience d'une conversion radicale. Le 15 août 1534, il fait partie du groupe des sept amis qui prononcent des vœux de chasteté et de pauvreté dans la chapelle des Martyrs, sur la colline de Montmartre. Il me plaît à penser qu'après la cérémonie, au dire de Simon Rodrigues, « les pères passèrent le reste de la journée en grande liesse et exultation, près de la fontaine où saint Denys, dit-on, portant son chef, lava le sang qui lui coulait du corps… Ils devisaient de l'ardeur et de l'élan qui les poussaient à se donner à Dieu ». Ordonné prêtre à Venise le 24 juin 1537, François Xavier embarque donc pour Goa à peine quatre ans plus tard. Ce n'était pas lui qu'Ignace avait d'abord appointé pour cette mission, mais Bobadilla. Celui-ci étant tombé malade, François fut appelé sur-le-champ à le remplacer et partit bien comme membre de la toute nouvelle Compagnie de Jésus, mais en tant qu'envoyé du Pape, nonce apostolique au sens originel du terme. Il aura toujours le souci de bien discerner, dans son apostolat, ce qui relevait de cette mission première et ce qui avait trait au pouvoir du roi du Portugal, dont dépendaient temporellement les territoires qu'il allait évangéliser avec le titre officiel de délégué de Sa Majesté.

Comme le montre le père Léon-Dufour, il n'est pas possible de comprendre l'itinéraire de François Xavier, indissolublement missionnaire et mystique, hors de l'emprise sur son âme d'apôtre des *Exercices spirituels* qu'Ignace lui avait fait pratiquer lui-même en 1533. Plus encore que la méditation du début de la *Deuxième semaine* sur « l'appel du roi temporel (qui) aide à contempler la vie du Roi éternel », c'est celle du quatrième jour de cette

même *Semaine* sur les *deux étendards* qui permet d'entrer dans le secret de son combat. François garde toujours conscience qu'il fait partie de ces « disciples » envoyés par le Seigneur « dans le monde entier répandre sa sainte doctrine parmi les hommes de tout état et de toute condition ». « De sorte, comme l'écrit Ignace, qu'il y ait trois échelons pour tous ses amis qu'il envoie à cette expédition : le premier, la pauvreté opposée à la richesse ; le deuxième, l'opprobre ou le mépris opposé à l'honneur mondain ; le troisième, l'humilité opposée à l'orgueil. »

À travers les lettres, parfois fort longues, que François confia à la mer et dont un nombre non négligeable a échappé au hasard des naufrages ou des intempéries, on peut suivre la progression constante de cet homme d'audace sur les voies ainsi tracées. Le fruit, pour lui, en fut une confiance de plus en plus absolue en Dieu et, plus étonnant peut-être, une confiance aussi dans les hommes que Dieu mettait sur son chemin, jusqu'à ce Chinois encore non baptisé qui devait l'assister dans son agonie sur une île désolée en face de Canton. Il est frappant de constater le contraste qui existe entre les exigences du maître des novices ou du supérieur pour les jésuites espagnols ou portugais remis à sa charge et la mansuétude souriante du même homme pour les Indiens, Moluquois ou Japonais que l'Esprit Saint lui donne tour à tour de visiter au cours de ces années intenses de périple missionnaire. Confiant aussi dans le dogme merveilleux de la Communion des saints, François n'a cessé de recourir à la prière de l'Église visible et invisible. Nommé, par Ignace, provincial des Indes en 1551, il écrit à Rodrigues : « Demandez à Dieu notre Seigneur qu'il me donne d'ouvrir le chemin aux autres, puisque moi je ne fais rien, *no hago nada !* [1] »

… à sainte Thérèse de Lisieux

Que dire de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face que l'on ne sache déjà ? Je me suis contenté de relire les lettres qu'à la demande de sa prieure, elle écrivit à ses "petits frères" missionnaires, et plus particulièrement au père Adolphe Roulland, des Missions Étrangères de Paris, envoyé en Chine peu après son ordination, le 28 juin 1896, et la célébration de l'une

1. Xavier LÉON-DUFOUR, *Saint François Xavier, itinéraire mystique de l'apôtre*, Paris, DDB Bellarmin, 1997 (réédition), p. 297.

de ses premières messes au carmel de Lisieux, le 3 juillet. Un courrier qui va s'étaler pendant une seule année avant le décès de Thérèse. Six lettres qui lui sont par elle adressées permettent de se faire une idée de la fibre missionnaire de cette carmélite qui s'était elle-même proposée pour partir renforcer le carmel de Saïgon. « O mon Frère, lui écrit-elle le jour le la Toussaint 1896, que vous êtes heureux de suivre de si près l'exemple de Jésus… En songeant que vous avez revêtu le costume chinois, je pense naturellement au Sauveur se revêtant de notre pauvre humanité et devenant semblable à l'un de nous afin de racheter nos âmes pour l'éternité. »

Il est plus facile de changer de vêtement que de parler une langue asiatique. À Thérèse qui lui parle du « glaive de la parole », le jeune prêtre répond : « Hélas, je ne suis qu'un tout petit enfant : je ne sais pas parler. » Thérèse lui recopie de longues citations d'Isaïe sur lesquelles elle a médité. Son mot, bien connu, selon lequel, si elle avait été prêtre, elle aurait « étudié à fond l'hébreu et le grec afin de connaître la pensée divine, telle que Dieu daigna l'exprimer dans notre langage humain », tout en anticipant sur une expression remarquable du concile Vatican II, inspirée de Chrysostome [2], trouve un autre écho dans cette lettre de la Toussaint. « Ne pouvant être prêtre, dit-elle d'elle-même, elle voulait qu'à sa place un prêtre reçût les grâces du Seigneur, qu'il ait les mêmes aspirations, les mêmes désirs qu'elle. » Désirs infinis qui se résument en un seul : celui d'aimer Jésus et de le faire aimer.

D'ailleurs, si Thérèse est profondément joyeuse d'entretenir une telle correspondance, elle fait à sa prieure un aveu qui montre, en même temps que sa soif de fécondité universelle, qu'elle ne se faisait pas d'illusion sur les difficultés des prêtres, missionnaires ou non, dans l'exercice de leur ministère. Après avoir cité sainte Thérèse d'Avila disant que « le zèle d'une carmélite doit embraser le monde », elle écrit : « J'espère avec la grâce du Bon Dieu être utile à plus de *deux* missionnaires et je ne pourrais oublier de prier pour tous, sans laisser de côté les simples prêtres dont la mission est parfois aussi difficile à remplir que celle des infidèles ». Elle se passionne pour la vie de Théophane Venard et d'autres saints missionnaires. Mais elle sait, avec saint Jean de la Croix, que « le plus petit mouvement de pur amour est plus utile à l'Église que toutes les œuvres réunies », ce qui l'autorise à

---

2. « Les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, ont pris la ressemblance du langage des hommes, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes » (*Dei Verbum*, n° 13).

engager son correspondant à accepter les lenteurs, les peines et les épreuves de ses premières expériences. Elle est surtout convaincue qu'entre elle et ce missionnaire de Chine, l'union qui s'est nouée est, comme elle le répète, tout « apostolique ». « Jésus, lui écrit-elle, a daigné nous unir par des liens apostoliques. » Pour s'en souvenir à chaque instant, elle a fixé la carte de Sutchuen au mur de l'emploi où elle travaille, et l'image de son ordination est insérée dans son livre des évangiles qui ne la quitte jamais. « Ainsi, mon frère, pendant que je traverserai la mer en votre compagnie, vous resterez près de moi, bien caché dans notre pauvre cellule [3]. »

Et après ?

Pauline Jaricot

Je n'ai garde d'oublier qu'avant le témoignage fulgurant de la petite carmélite déclarée docteur de l'Église en 1997, bien d'autres personnes, moins connues, ont illustré le génie missionnaire de l'Église de France. Comment ne pas mentionner Pauline Jaricot, en particulier, qui, jeune laïque de 20 ans, fonda à Lyon le premier noyau de la *Propagation de la foi* en 1819, et qui, au milieu des humiliations, ne cessa jusqu'à sa mort de mettre ses talents d'organisatrice au service de l'évangélisation, tant par la prière du *Rosaire vivant* que par des initiatives d'ordre social ? Elle non plus n'a jamais quitté l'Europe. Mais le cardinal Joseph Tomko, préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, en visite à Lyon le 19 septembre 1999, a souhaité publiquement sa béatification, citant à son propos ce mot de Claudel : « Elle a demandé à Dieu l'Église catholique pour sa part et pas autre chose que toute la terre qui est ronde [4]. »

Madeleine Delbrêl

C'est une troisième figure féminine, plus proche de nous, que je voudrais évoquer maintenant. Auteur de *Ville marxiste, terre de mission*, Madeleine Delbrêl, sans avoir bénéficié de la vision de la Storta, avait, j'en suis

---

3. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1992, Lettres 189, 193, 201, 221, 226, 254, avec les notes et le Manuscrit C, p. 280.
4. « L'actualité du message de Pauline Jaricot », *Documentation catholique*, n° 2214, 21 novembre 1999, p. 1010-1013.

convaincu, la même intuition qu'Ignace de Loyola, à savoir qu'être avec le Pape, c'était se « mettre avec le Fils ». On sait qu'il ne faisait pas toujours bon « être romain » en France, dans les années 50. La crise des prêtres ouvriers, si elle a culminé avec le coup d'arrêt de 1954, avait commencé beaucoup plus tôt et s'est poursuivie bien au-delà. D'où vient-il que le terme "mission" ait alors peu à peu pris chez nous une densité critique ? Lorsque fut fondée la Mission de France (qui n'est pas à confondre avec la Mission de Paris), ce terme ne revêtait ni la signification institutionnelle ni en quelque sorte théorique qu'il a prise par la suite. Comme l'a écrit fort justement Jean Vinatier, ces trois mots, « dans leur raccourci plein de sève évangélique », désignaient un projet du cardinal Suhard en direction du renouveau dans les campagnes[5]. À leur manière, on peut dire que ses fondateurs, comme ceux de la Mission de Paris d'ailleurs, avaient l'intuition anticipée de la nécessité d'une "nouvelle évangélisation". Or, de fait, Madeleine Delbrêl, proche de bien des prêtres lancés dans cette double aventure, eut, avant d'autres, l'intuition que le mot "mission" se chargeait peu à peu d'un sens ni originel ni seulement institutionnel mais différent, et comme je viens de le dire, théorique, critique. Écoutons-la.

En juillet 1953, elle est reçue en audience semi-privée par le pape Pie XII. Elle rapporte les impressions que lui a laissées cette brève rencontre dans une lettre du 12 août 1954 adressée à Mgr Veuillot, grâce à qui elle avait obtenu cette faveur : « Quand je lui eus dit ce que je voulais lui dire, entre les questions qu'il m'a posées et la bénédiction qu'il m'a donnée, le Saint-Père m'a dit par trois fois et avec beaucoup d'insistance "Apostolat". J'ai été immédiatement frappée par ce que ce mot avait pour moi d'*étranger : depuis longtemps, en France, nous disions mission* (...). J'ai essayé de redécouvrir ce que voulait dire "Apostolat". J'ai cru comprendre qu'entre lui et notre mot "mission", il y avait tout un décalage. Il m'est apparu, petit à petit, que c'était le motif même de l'apostolat qui manquait à ce que j'appelais – ou peut-être à ce que nous appelions – mission : c'est-à-dire par-delà la Bonne Nouvelle annoncée aux hommes, par-delà leur salut lui-même : la Gloire de Dieu. Cette perspective rétablissait, comme d'un seul coup, le manque de dimension dont la Mission semblait souffrir. Elle faisait tomber

---

5. Jean VINATIER, *Le Cardinal Suhard, l'évêque du renouveau missionnaire, 1874-1949*, Paris, Centurion, 1983, p. 7-8.

les fausses patiences en éclairant le premier impératif apostolique : que Dieu, pour tout le monde marxiste, cesse d'être mort [6] ».

Madeleine Delbrêl retrouvait donc, de l'intérieur du ferment missionnaire dans la France d'après guerre, la veine de sainte Thérèse et de saint François Xavier. Faut-il l'appeler une veine "mystique" ? En tout cas, son intuition, si audacieusement formulée, écartait immédiatement tout risque de réduction sociologique, voire idéologique, en rééquilibrant fondamentalement l'appel à évangéliser « toute la création » avec celui de sanctifier de Nom du Père et de lui rendre gloire, comme cela avait été diversement la passion de ces deux saints à des époques bien différentes, et, plus encore, au témoignage de Jean l'évangéliste, celle du Fils incarné lui-même. Madeleine, avec son génie propre, renouait par ailleurs avec une autre intuition, celle de l'abbé Godin dans *France, pays de mission ?* Pour cet aumônier jociste, comme plus tard pour un Mgr Ancel, le modèle de la première évangélisation, tel que les grands instituts missionnaires l'avaient mis en œuvre en Afrique, en Océanie ou en Asie, devait désormais être transposé dans nos villes industrialisées de France, en particulier parmi les masses ouvrières.

Mgr Ancel, Vincent Lebbe, le père Voillaume

J'ai tenté de retracer longuement, dans la biographie de mon ancien supérieur du Prado, la recherche qui fut la sienne, parmi d'autres protagonistes de l'apostolat en France dans les années qui ont précédé ou suivi immédiatement le second concile du Vatican [7]. C'est grâce à son impulsion notamment que je fus l'un de ces nombreux prêtres diocésains français qui ont entendu l'appel de Pie XII, en 1957, à partir comme prêtres *fidei donum.* Mais, dès le temps de mes études secondaires, j'ai été marqué par la lecture de deux ouvrages qui ont nourri, chacun à sa manière, la générosité de notre génération. Je veux parler d'abord du fameux *Au cœur des masses,* du père René Voillaume (1950), et ensuite de la *Vie du Père Lebbe, Chinois avec les Chinois,* du chanoine Jacques Leclerc.

Vincent Lebbe (1877-1940) n'était pas d'origine française, mais belge. Ce qui m'a frappé, entre autres, c'est justement la résistance qu'il rencontra, du

---

6. Christine de BOISMARIN, *Madeleine Delbrêl, rue des villes, chemins de Dieu, 1904-1964*, Paris, Nouvelle cité, 1985, p. 122-123.

7. Olivier de BERRANGER, *Un homme pour l'Évangile, Alfred Ancel, 1898-1984*, Paris, Centurion, 1988.

côté des lazaristes français, dans sa lutte pour l'établissement d'un épiscopat autochtone en Chine. Son meilleur allié, ne l'oublions pas, fut alors le cardinal Costantini, envoyé à Pékin comme délégué apostolique en juillet 1922, soit six mois après l'élection du pape Pie XI. Ce que je trouvais en filigrane, dans la biographie de Lebbe, c'était la critique d'un certain relent d'esprit colonialiste attaché au *jus commissionis,* qui, curieusement, n'a été aboli qu'en 1969. C'est aussi ce que j'avais lu, sous un autre mode, dans l'une des conférences dactylographiées du père Voillaume qui circulait dans les collèges et les séminaires, et dont je n'ai pu vérifier si elle fut publiée ou non dans *Au cœur des masses.* « Nous avons tous rencontré, écrivait-il en substance, de ces missionnaires admirables, solides prêtres issus de nos provinces françaises, qui y venaient faire un tour à la faveur de congés d'été. Nous les écoutions avidement, heureux d'apprendre comment de nouvelles communautés chrétiennes croissaient et se multipliaient dans toutes les parties du monde. Mais combien de fois aussi n'avons-nous pas ressenti comme une gêne ou davantage devant la manière de certains d'entre eux de s'exprimer quand ils parlaient des populations de ces contrées lointaines ? Avions-nous affaire à des missionnaires ou à des colons, sûrs de leur supériorité culturelle et même méprisants pour des gens avec qui ils étaient en rapport permanent au nom de Jésus ? »

Ce sentiment ne retire rien à l'immense labeur accompli avec abnégation par les membres des Instituts missionnaires. Il reste aujourd'hui plus de 5 000 prêtres, frères et religieux français parmi eux, ainsi que 200 prêtres *fidei donum.* Parmi tous ces expatriés, le siècle qui s'achève en a vu mourir plus d'un à la tâche, dont quelques-uns dans des conditions qui les rapprochent certainement du martyre le plus authentique. D'autres ont dû quitter leur pays d'adoption pour des raisons d'intolérance politique ou religieuse. Certains, après avoir vécu plusieurs décades en Asie, se réinsèrent en Amérique latine ou en Afrique. Nous en accueillons aussi dans nos diocèses de France, qui, comme le mien, sont de plus en plus des territoires de mission. Mais si j'ai gardé en mémoire cette conférence du père Voillaume et la figure du père Lebbe, c'est que leur vision me semble avoir anticipé sur l'esprit du concile Vatican II. Je m'en suis souvenu déjà en 1994 quand, à la suite du rassemblement *Planète Mission*, j'ai rédigé le document du Comité épiscopal de la Coopération missionnaire, publié en la fête de l'Épiphanie, le 6 janvier 1995 [8]. Mais, devenu évêque à

8. « La mission aujourd'hui », *Mission de l'Église,* juin 1995, p. 15-66.

Saint-Denis l'année suivante, je vous avoue que je relis autrement le décret conciliaire *Ad gentes.* Qui, parmi les théologiens et les pasteurs de chez nous qui avaient contribué à sa rédaction, imaginaient que les *gentes* seraient bientôt nos diocésains, et pas seulement parmi les populations venues de loin ? Il ne s'agit pas de céder à la nostalgie, encore moins au découragement. Toute épreuve peut être salutaire, pourvu qu'elle invite à retrouver, comme Madeleine Delbrêl en fit si vivement l'expérience, les sources vives de l'apostolat.

Conclusion

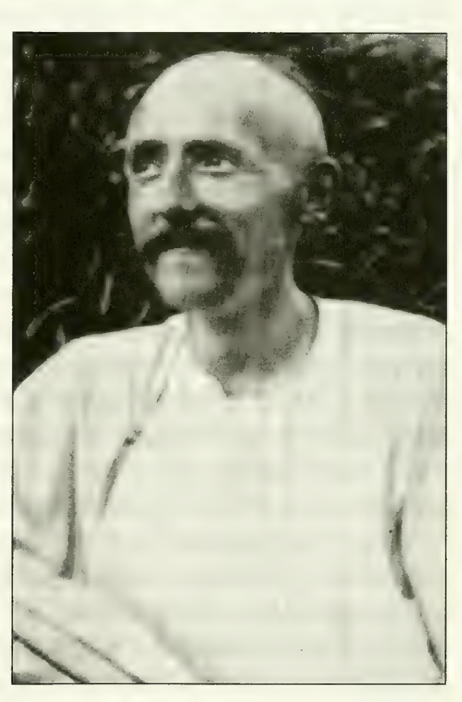
Deux faits, d'ordre très différent, s'imposent à notre discernement, qui mériteraient par eux-mêmes des développements spécifiques. Le premier, signalé par Jean Paul II dans sa grande encyclique *Redemptoris missio* comme un signe des temps, c'est justement cette mobilité des personnes dues autant à des situations collectives de pauvreté ou d'oppression politique qu'à la globalisation des échanges. Parmi les migrants que nous recevons de plus ou moins bon gré dans nos pays développés, se trouvent des hommes d'autres religions, avec qui s'impose un dialogue qui oblige peu à peu à se réidentifier soi-même comme chrétiens ; d'autres sont chrétiens et appellent de notre part une attention pastorale particulière, dans le respect de leurs traditions et l'espoir de trouver chez eux un apport stimulant pour nos communautés devenues souvent minoritaires.

Pour ce premier phénomène, disons que l'ecclésiologie du concile, avec son insistance sur la communion des Églises particulières dans l'Église universelle, nous apporte lumière et force. Tandis que l'autre phénomène que je veux au moins mentionner semble, lui, nous avoir pris un peu au dépourvu. Je veux parler de la pléiade encore relativement nébuleuse qui a nom « Renouveau charismatique, communautés nouvelles, mouvements ecclésiaux ». Je ne doute pas personnellement que l'impulsion missionnaire qui conduit tant de membres de ces divers groupes au service des Églises locales souvent les plus exposées vienne du Saint-Esprit. Mais je constate que leur greffe sur le vieux tronc de l'Église, en France, ne se fait pas sans douleur ni perplexité. « Dans la confusion qui règne dans le monde d'aujourd'hui, il est si facile de se tromper, de céder aux illusions », disait le Saint-Père lui-même à ces groupes rassemblés sur la place Saint-Pierre à la Pentecôte 1998. Il n'en ajoutait pas moins, sous forme de prière (que je fais mienne pour conclure), avant de les envoyer dans le monde entier proclamer la Bonne Nouvelle :

« Viens, Esprit Saint, et rends toujours plus féconds les charismes que tu as répandus. Donne une force nouvelle et un élan missionnaire à tes fils et à tes filles ici rassemblés. Dilate leur cœur, ravive leur engagement chrétien dans le monde. Fais d'eux des témoins de l'Évangile, des témoins de Jésus Christ ressuscité, Rédempteur et Sauveur de l'homme. Affermis leur amour et leur fidélité à l'Église [1]. »



Madeleine Delbrêl (1904-1964).
(1960, Congrès international Pax Christi.)



Vincent Lebbe (1877-1940).
(En juillet 1914, près de Tientsin.)

1. « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous, celle de la maturité ecclésiale », *DC*, n° 2185, 5 juillet 1998, p. 626.

Mémoire Spiritaine, n° 13, premier semestre 2001, p. 139 à p. 156.

Le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie Après l'union : querelles avec l'archevêché de Paris 1849-1854

*Michel Legrain**

Cet article va terminer nos emprunts à la thèse du P. Michel Legrain, Une union de congrégations au XIXe siècle : le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie [1]. *Dans notre n° 7 nous avons vue les préliminaires de cette union et, dans le n° 8, sa réalisation, en 1848. Il nous a paru ensuite nécessaire d'en examiner, toujours avec le P. Legrain, les conséquences à l'intérieur de la congrégation : ce fut l'objet de l'article paru dans notre numéro précédent (n° 12). L'"union" contribua aussi à envenimer, pour un temps, les relations entre la congrégation et l'archevêché de Paris. L'extrait suivant de la thèse du P. Legrain nous en montre les raisons et comment, en 1854, la crise fut finalement surmontée.*

---

* Le P. Michel Legrain, spiritain, a été missionnaire au Congo (Brazzaville), avant d'entamer une longue carrière d'enseignant comme professeur de théologie morale et de droit canonique, tout d'abord au scolasticat spiritain de Chevilly, puis à l'Institut catholique de Paris dont il fut vice-recteur pendant six ans. Engagements pastoraux : aumônerie internationale des centres de préparation au mariage et ministère théologique varié pour le service des missions. Parmi ses nombreux travaux publiés, sur la mission : *Mariage chrétien, modèle unique ? Des questions venues d'Afrique* (Paris-Lyon, Le Chalet, 1978) ; *Le Père Adolphe Jeanjean, missionnaire au Congo* (Paris, Le Cerf, 1994).

1. Michel LEGRAIN, *Une Union de congrégations au XIXe siècle ; le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie. Étude historique et canonique*. Thèse pour le Doctorat en Droit canonique, présentée et soutenue le 26 mai 1965, Institut catholique de Paris, Faculté de Droit canonique.

Avec l'accord de l'auteur, nous ne présentons pas dans cet article l'intégralité des pages originales de la thèse (p. 193 à 207), passant sur certains détails d'une querelle qui, de nos jours, pourrait sembler au lecteur bien secondaire. L'essentiel est cependant sauvegardé : on y voit qu'au-delà des susceptibilités personnelles, l'enjeu avait quand même son importance et que Libermann l'avait bien mesuré.

Le gallicanisme des archevêques de Paris

Ce n'est jamais sans un réel pincement de cœur que les parents voient échapper à leur contrôle l'enfant qui a grandi à la maison. L'archevêché de Paris éprouva certainement les mêmes sentiments, dans la mesure où le Séminaire du Saint-Esprit, élargissant son champ d'apostolat, allait chercher ses consignes à Rome plutôt qu'à Paris. Mais le Saint-Siège était intraitable sur ce point, redoutant des catastrophes dans l'hypothèse d'un archevêque de Paris trop dévoué aux intérêts gouvernementaux.

À Rome, on avait tendance à voir le gallicanisme partout, et on voulait le combattre comme la peste. À Paris, on défendait pied à pied ce qu'on estimait être les justes libertés traditionnelles, et on y était fort sensible à tout ce qui prenait figure d'atteinte aux dernières prérogatives parisiennes.

Comment allait-on accepter l'union du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie ? La partie ne serait pas facile, si le nouvel archevêque, Mgr Sibour [2], partageait les vues autoritaires de son prédécesseur. Mgr Affre, en effet, s'était toujours dressé contre le privilège de l'exemption des religieux [3], partageant pleinement, là-dessus, les thèses gallicanes, très courantes à l'époque. Que rencontrera-t-on maintenant avec Mgr Sibour ? Bien des difficultés, comme nous allons le voir, qu'il faut attribuer moins aux personnes en scène qu'à l'affrontement des idées en cause.

---

2. Mgr Sibour fut archevêque de Paris de 1848 à 1857. Il succédait à Mgr Affre, tué sur les barricades le 25 juin 1848. Mgr Sibour avait publié, alors qu'il était évêque de Digne, deux volumes de grand retentissement, intitulés *Institutions Diocésaines*, où il plaidait pour un chapitre, une officialité, des synodes diocésains et des conciles provinciaux, qui viendraient aider efficacement les évêques en leur lourde charge.

3. Entre autres interventions, Mgr Affre, en septembre 1843, fait connaître par décret qu'il n'admet pas le principe de l'exemption et que les jésuites ne pourront plus désormais confesser dans la petite église contiguë à leur maison de la rue de Sèvres. Voir : Mgr MARTIN, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis-Philippe (1830-1848)*, Beauchesne, 1949, p. 294.

À l'archevêché, la mauvaise humeur régnait, surtout depuis le 16 mars 1848, où *L'Ami de la Religion* avait annoncé que M. Monnet [4] attendait du Saint-Siège ratification de son élection, alors que son prédécesseur, M. Leguay, avait sollicité cette approbation de l'archevêché de Paris ! Par une insigne maladresse, le Saint-Esprit avait aussi omis d'avertir l'archevêché que les nouvelles Règles de 1848 écartaient la juridiction parisienne ; la communication était pénible, certes, mais elle aurait dû être faite.

Le différend éclate

M. Libermann, entièrement étranger à ces modifications, voulut donner à l'archevêque, de vive voix, « des explications sur les changements introduits dans les Constitutions de la Congrégation du Saint-Esprit [5] ».

Mais dans une lettre du 23 janvier 1849 [6], Sa Grandeur exige :

« 1) Une copie authentique de la supplique que vous avez adressée à la Propagande pour obtenir le changement de vos Constitutions, avec le nom des signataires ;

« 2) Non pas une copie, mais le texte original du Décret du 11 mars 1848 ;

« 3) Une délibération motivée du Conseil de votre Congrégation, déclarant si l'abandon de votre existence légale est bien le vœu de la majorité ; et, dans ce cas, comment vous pensez y suppléer sans encourir de graves embarras et la ruine plus ou moins prochaine de votre œuvre ;

« 4) Une réponse bien nette à cette question : de quelle autorité vous tenez, depuis le 1er janvier, les pouvoirs que vous exercez dans le diocèse de Paris, avec les pièces justificatives à l'appui ? » [...]

M. Libermann fournit les pièces demandées et explique que la juridiction fut donnée verbalement, mais devant un témoin, et que la communauté n'a jamais eu l'idée de renoncer à l'existence légale [7] ! Sa Grandeur s'étonne : « Comment vous avez prétendu conserver le bénéfice de l'existence légale,

---

4. Rappelons que M. Alexandre Monnet fut le dernier Supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit avant la *fusion*.

5. Demande d'audience du 20 janvier 1849. *ND*, t. 11, p. 13.

6. *ND*, t. 11, p. 461.

7. Réponse du 26 janvier 1849. *ND*, t. 11, p. 16-19. L'original de cette lettre est conservé aux Archives archiépiscopales de Paris, Casier 32, Carton 2.

tout en supprimant la condition sans la quelle cette existence n'est ni accordée ni maintenue par le gouvernement ! » L'archevêque met ensuite la communauté au pied du mur : Voulez-vous, oui ou non, rétablir le texte ancien et la dépendance qui y est incluse ? Enfin, il recourt à la séduction : « J'espère, Messieurs, que cette réponse sera selon mes désirs, et je me féliciterai de voir se dissiper les quelques nuages qui se sont élevés entre l'administration ecclésiastique et votre Congrégation. En supprimant les changements introduits dans vos Constitutions, vous rentrez dans l'ordre, toutes les difficultés disparaîtront ; nos bons et affectueux rapports seront rétablis et vous serez les premiers à en recueillir les heureux fruits [8]. »

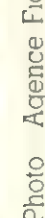
M. Libermann répond : « Le changement de nos Constitutions est une affaire traitée par mes Prédécesseurs avec la Propagande [...] et par suite, nous ne pourrions, sans son autorisation, rétablir les choses dans l'état primitif. [...] Il me semblerait donc que, ne pouvant nous-mêmes dirimer la question, nous ne sommes que l'objet de la difficulté, et que cette difficulté devrait être résolue par la S. Congrégation, d'accord avec Votre Grandeur [9]. » Et M. Libermann croit bien faire en envoyant, quelques jours plus tard, une lettre « pour parer à l'insuffisance de la réponse du Conseil à la deuxième lettre de Sa Grandeur [10] ». Il y donne un résumé de l'évolution des rapports juridiques avec l'archevêché, en particulier lorsque M. Leguay avait décidé de n'envoyer dans les missions que des membres de sa congrégation. « L'établissement n'était plus un Séminaire ordinaire, mais le Noviciat d'une Congrégation dont les sujets devaient exercer leurs fonctions saintes partout dans l'Église où ils seraient appelés ; il était devenu maison mère et directrice de toute la Congrégation. M. Leguay crut que la Société ainsi conçue devait être soumise directement au Saint-Siège, en tant que Société, restant cependant dans le droit commun pour la juridiction de l'ordinaire ; il demanda donc l'approbation des Constitutions nouvelles qu'il a établies sur cette base et la S. Congrégation la lui accorda [11]. »

Ces sages explications, la suggestion surtout de s'adresser directement à Rome pour régler l'objet du litige, tout cela semblait dangereux à l'archevêché, et on renvoie la balle au Saint-Esprit : « Vous savez, Messieurs, que

8. Lettre du 8 février 1849. *ND*, t. 11, p. 462.
9. Lettre du 19 février 1849. *ND*, t. 11, p. 46-47.
10. Lettre du 26 février 1849. *ND*, t. 11, p. 50.
11. Lettre XXVI février 1849. *ND*, t. 11, p. 52.

Le cardinal Giacomo Filippo Fransoni (1775-1856). Nommé par Grégoire XVI préfet de la Congrégation de la Propagande en 1834, il le restera jusque'à sa mort, à Rome, le 20 avril 1856.




Photo Agence Fides



Mgr Sibour (1792-1857). Archevêque de Paris en 1848 après la mort de Mgr Affre sur les barricades, il meurt lui-même poignardé par un prêtre qu'il avait frappé d'interdit.

ce n'est ni moi, ni mon prédécesseur, qui avons induit en erreur la Propagande, ou qui l'avons poussée à une mesure désastreuse pour votre Congrégation. Non seulement l'autorité diocésaine n'a pris aucune part aux démarches que vous avez faites à cet égard, mais elle les a complètement ignorées et le Décret du 11 mars 1848, qui en a été la suite, elle ne l'a connu qu'en 1849, et encore d'une manière tout à fait accidentelle : jamais il ne lui a été notifié. Vous comprenez donc, Messieurs, que c'est à vous, et non pas à moi, qu'incombe le devoir d'éclairer la Propagande et de provoquer le retrait d'un décret qui est la ruine de votre Séminaire. Vous comprendrez aussi qu'il est urgent que vous fassiez des démarches très actives dans ce sens. Si cette affaire arrivait à la connaissance du Gouvernement, il serait à craindre que le mal ne fût irréparable [12]. »

Le Saint-Esprit reste conciliant : « Nous apprenons, maintenant, que votre volonté était que nous portassions nous-mêmes l'affaire devant la S. Congrégation ; et nous répondons que nous sommes prêts à le faire ; mais nous n'attendons pour cela qu'une dernière réponse de Votre Grandeur [13]. » Et Libermann propose une nouvelle rédaction des Constitutions litigieuses. Mais l'archevêché est intraitable : il désire le retour aux textes de 1824, « qui conciliaient très bien l'action du Saint-Siège sur l'exercice des Missions à l'extérieur avec la juridiction de l'Archevêque de Paris sur le Séminaire. Veuillez modifier aussi votre dernier article, de telle sorte que la confirmation du Supérieur doive toujours être obtenue d'abord de l'Archevêque de Paris et ensuite de la Propagande. Les autres articles peuvent demeurer tels que vous les proposez [14] ». La main de fer ne se cache même plus sous le gant de velours !

M. Libermann distingue : si on a fauté, « quant à la forme observée dans les changements des Constitutions, oui, l'archevêque devait en être prévenu. [...] Quant au fond, non : car la Propagande avait le droit de faire ces changements sans consulter l'Archevêque, et le décret donné à cet effet a toute sa valeur [15] ». Et il ajoute : « Si M. Leguay avait pris des précautions dans les nouvelles Constitutions, s'il avait inséré un article qui dît positivement que la maison de Paris reste sous la juridiction ordinaire de l'Archevêque,

12. Lettre du 9 mars 1849. *ND*, t. 11, p. 463.
13. Lettre du 16 mars 1849. *ND*, t. 11, p. 75.
14. Lettre du 29 mars 1849. *ND*, t. 11, p. 464.
15. Lettre à M. Schwindenhammer, non datée. *ND*, t. 11, p. 96.

il n'y aurait rien à craindre de la part du Gouvernement ; ne l'ayant pas fait, il a donné lieu à la chicane [16]. »

Comment porter l'affaire à Rome ?

Quelque temps se passe, mais Sa Grandeur s'impatiente et, à deux reprises, le 9 mai et le 13 juillet 1849 [17], elle rappelle à l'ordre la communauté. M. Libermann s'excuse : « Depuis trois mois, je me trouve absolument hors d'état de m'occuper d'aucun objet sérieux, par suite d'une maladie qui depuis lors ne m'a laissé aucun repos. Je me vois en pleine convalescence, et j'espère qu'avant quinze jours je pourrai répondre aux intentions de Votre Grandeur. J'aurai l'honneur de lui faire parvenir une copie de la lettre que je dois adresser à la Propagande, lettre qui, je l'espère, sera conforme à vos désirs [18]. » Et de fait, le 9 août, M. Libermann adressait à l'archevêché un projet de lettre pour la Propagande, exposant avec une froide objectivité la source des démêlés ; et la requête était simple : « Ne voulant en rien agir par nous-mêmes ; désirant ne rien faire de notre côté qui puisse mécontenter Mgr l'Archevêque de Paris, ni rien qui soit contraire aux intentions de votre Éminence Révérendissime, je viens exposer cette affaire à la S. Congrégation et la porte devant elle, la suppliant de vouloir bien la régler selon sa haute sagesse [19]. »

Cet abandon entre les mains de Rome n'était pas du goût de l'archevêque : « Le projet que vous m'avez envoyé n'annonce point les dispositions conciliatrices que j'aimerais trouver dans la Congrégation [20]. » Mais on voit à Paris qu'on a affaire à forte partie et que M. Libermann n'hésitera pas à réaliser son projet de tout remettre au jugement de Rome. Aussi, en même temps qu'on affirme que Sa Grandeur « a pensé qu'il ne lui convenait pas de prendre une initiative quelconque dans cette affaire [21] », on remet à M. Libermann un projet de lettre [22] dictée par Monseigneur et qui lui plairait davantage.

---

16. Id. *ND*, t. 11, p. 98.
17. *ND*, t. 11, p. 464 et 465.
18. Lettre écrite d'Arromanches, 25 juillet 1849. *ND*, t. 11, p. 136-137.
19. *ND*, t. 11, p. 146.
20. Lettre du 17 août 1849. *ND*, p. 466.
21. Lettre du 24 novembre 1849. *ND*, t. 11, p. 466.
22. *ND*, t. 11, p. 466-468.

M. Libermann voulait en finir, mais il ne pouvait accepter purement et simplement ce projet ; il le corrigea donc et présenta à l'archevêque un texte différent, plus par la forme que par le fond, ce qui réjouissait fort Monseigneur, puisque reprenant à peu près sa propre argumentation, M. Libermann demandait un retour aux statuts anciens par crainte d'ennuis légaux. Paris ne cacha pas sa satisfaction [23] .

De fait, le lettre officielle, datée du 30 décembre 1849 [24], « partira par le prochain paquebot de Marseille [25] ». M. Libermann s'avouait-il vaincu ? Officiellement, oui. Mais, en homme habile, il adressait, ce même 30 décembre, une « longue lettre confidentielle [26] » à Mgr Barnabo, secrétaire de la Propagande, pour donner des explications qu'il ne pouvait placer dans sa lettre officielle. Il y résume brièvement le conflit, puis fournit les trois raisons de sa résistance :

« La première, c'est que j'avais à craindre que Monseigneur ne voulût s'ingérer dans l'administration intérieure de la Communauté, et avoir par là une influence directe sur le Séminaire colonial et indirecte sur ses Missions. La deuxième, que Monseigneur ne voulût exercer son autorité sur les maisons que nous avons en France hors du diocèse de Paris, et surtout sur le noviciat et le séminaire pour les aspirants de notre Congrégation. Cette maison est située actuellement dans le diocèse d'Amiens. La troisième, c'est que j'avais à craindre que Monseigneur l'Archevêque ne voulût avoir la haute juridiction sur le Séminaire colonial, le réglementer et exercer une surveillance spéciale sur notre enseignement. Ceci était une difficulté qui me paraissait d'autant plus grave, qu'il était dès lors question de l'érection d'évêchés dans les colonies. Dans ce cas, le séminaire devait appartenir aux évêques ; eux seuls devaient avoir tout pouvoir et y exercer la surveillance. Je me suis donc cru obligé de résister à la volonté de Mgr l'Archevêque : je l'ai fait avec modération et dans les termes pleins de respect que je dois à Sa Grandeur [27] . »

À la suite du « récit historique de cette affaire [28] », M. Libermann en arrive aux points litigieux eux-mêmes, à savoir la juridiction immédiate de l'archevêque de Paris sur la société, et la confirmation du Supérieur général

23. Lettre de l'abbé Sibour, vicaire général, du 11 décembre 1849. *ND*, t. 11, p. 468.
24. *ND*, t. 11, p. 329-330.
25. Lettre à Mgr l'Archevêque de Paris, du 21 décembre 1849. *ND*, p. 304.
26. *ND*, t. 11, p. 332-345.
27. *ND*, t. 11, p. 333-334.
28. Id., p. 335.

nouvellement élu. Cette dépendance était certes concevable du temps où la société n'avait qu'une maison, située à Paris, mais ce n'est plus le cas. Cependant, « comme le danger de perdre notre existence légale est sérieux, surtout si l'Archevêque est contre nous [29] », il se peut que la S. Congrégation veuille le retour en arrière. Dans ce cas, « veuillez, Monseigneur, prier instamment de notre part, les Ém. PP. d'aviser aux moyens de garantir notre Congrégation contre toutes les difficultés mentionnées plus haut, par les termes du décret qui sera donné pour trancher cette question [30] » ; et il présente pour ce cas un projet des anciennes constitutions retouchées. Cette longue lettre confidentielle fut confiée par M. Libermann au Nonce qui la transmit le 11 janvier 1850, en y ajoutant quelques explications. Le 7 février, Mgr Barnabo répondit au Nonce en le priant de trouver officieusement une solution conforme aux désirs de M. Libermann [31] .

Un legs qui n'arrange rien

Les lenteurs romaines ont parfois du bon ; ainsi des mois s'écoulèrent, et les passions se calmaient. Mais l'archevêque restait vigilant : il le démontra lorsqu'un prêtre des colonies laissa un legs à la congrégation et qu'il refusa sa signature, nécessaire pour que le Conseil d'État donne l'autorisation de toucher ce legs. M. Libermann n'accusa pas réception de ce refus, ce qui mécontenta l'archevêque.

Imperturbable, M. Libermann présenta ses excuses et ajouta : « Comme je n'ai en ma puissance aucun moyen de presser la décision concernant nos Constitutions, je suis dans la nécessité de renoncer au legs fait en faveur de notre Communauté, jusqu'à ce qu'il ait plu à la Propagande de nous remettre sous le régime de nos Constitutions anciennes, conformément à la demande que je lui ai adressée à cet effet. À l'époque où je lui ai expédié ma supplique, j'ai eu l'honneur, Monseigneur, d'envoyer à Votre Grandeur une copie exacte, et cette supplique était conforme au modèle que vous aviez donné, à l'exception des phrases que vous m'aviez autorisé à modifier [32] . »

---

29. Id., p. 335.
30. *ND*, t. 11, p. 337.
31. Arch. CSSp, Boîte 665, Dos. A.
32. Lettre du 17 mai 1851. *ND*, t. 13, p. 163.

Un esprit critique pourrait ici s'écrier, indigné : « Comment ! mais on sait aujourd'hui que cette innocente supplique, *conforme au modèle*, était appuyé en sous-main d'une lettre confidentielle d'une tout autre teneur ! Voilà une finasserie passablement suspecte ! » Bien sûr, il n'y a pas de mensonge formel, mais tout est dit de façon à laisser entendre qu'au Saint-Esprit comme à l'archevêché, on attend une réponse à la même lettre, réponse à une question posée dans les termes convenus, et qui ne pouvait être que « de nous remettre sous le régime de nos Constitutions anciennes ». Voilà bien « une manière de parler qui, sans être fausse, cache plutôt qu'elle ne révèle [33] », autrement dit, une restriction mentale !

Comment réfuter une telle objection ? Ne serait-il pas tendancieux de supposer ruse et astuce chez un homme dont la droiture habituelle n'est plus à démontrer ? Pourquoi se contenter d'une vulgaire explication *par le bas*, si une autre *par le haut* est également possible, peut-être même plus profonde ? Commençons donc par transcender le débat : l'enjeu n'était pas situé au niveau d'une querelle de préséances ; il s'agissait d'échapper au gallicanisme de Mgr Sibour. M. Libermann s'en faisait une question de conscience : « Je sentais tout le danger de notre situation ; cependant, je ne croyais pas pouvoir, en conscience, céder au désir de Mgr l'Archevêque », écrivait-il dans la lettre secrète incriminée [34]. Si M. Libermann maintient le *non possumus*, c'est par devoir et non de gaieté de cœur ! Il emploie tous les expédients permis, y compris la restriction mentale [35], mais l'importance de l'enjeu les autorise : entre les *libertés gallicanes* et la soumission à Rome, la conscience de M. Libermann n'avait pas le choix, tout en exprimant ses regrets : « Profondément affligé de me trouver en contradiction avec mon Archevêque et en disgrâce auprès de lui », comme il le dit au cardinal Fransoni [36]. Dès le moindre indice de réconciliation, M. Libermann parle « de joie et de consolation [37] ».

Dans l'affaire du legs refusé par défaut de la signature archiépiscopale, M. Libermann déplorait non la perte matérielle, mais l'élargissement du fossé entre la congrégation et l'archevêché. Cependant, il jugea nécessaire d'informer la Propagande de cet épisode, en y ajoutant ce commentaire : « Je

---

33. HÄRING, *La Loi du Christ*, Desclée et Cie, 1959, t. 3, p. 222.
34. Lettre à Mgr Barnabo, du 30 décembre 1849. *ND*, t. 11, p. 333.
35. En précisant que c'était de connivence avec le Nonce.
36. Lettre du 9 août 1849. *ND*, t. 11, p. 146.
37. Lettre à Mgr Sibour, du 21 décembre 1849. *ND*, t. 11, p. 304.

ne pense pas que Mgr l'Archevêque parvienne à nous mettre mal avec le gouvernement et à nous faire perdre par là le droit de posséder. Tout ce que je crains pour l'année prochaine, c'est que Sa Grandeur nous refuse les pouvoirs spirituels dans son diocèse. Mais quoi qu'il puisse arriver, rien ne peut contrebalancer les inquiétudes que nous aurions de rentrer sous la juridiction de Mgr l'Archevêque de Paris. [...] Je prends la liberté d'ajouter qu'il me semble que le moment n'est pas propice pour décider cette question si, comme je le présume, la S. Congrégation juge à propos de conserver sa juridiction sur notre Société ; je croirais qu'il serait plus opportun de traîner l'affaire en longueur [38]. »

Le seul sujet d'inquiétude portait sur la remise en question de l'approbation gouvernementale ; mais, à force de réfléchir et de consulter, M. Libermann prenait de l'assurance : « Quant à notre existence légale, j'ai la conviction que nous l'avons conservée comme par le passé. [...] Le Gouvernement ne peut pas exiger qu'une congrégation qui a des communautés dans d'autres diocèses de France, soit tout entière dépendante de la juridiction immédiate de l'Archevêque de Paris. Il doit donc lui suffire que les Constitutions portent, comme il est de fait, que les membres de la congrégation soient sous la juridiction de l'ordinaire. La seule difficulté qu'on pourrait nous faire serait celle-ci : le Gouvernement a approuvé vos Constitutions, vous les avez changées, son approbation n'existe donc plus. Mais c'est une erreur : l'approbation a été donnée à la Société et nulle mention n'est faite des Constitutions [39]. »

Tentative de réconciliation

M. L'abbé Lequeux, vicaire général de Paris, et bien disposé envers le Saint-Esprit, essaya, en qualité de canoniste, de trouver un arrangement possible. Voici comment M. Libermann informe la Propagande de ce qui lui est proposé : « Notre Congrégation prendrait engagement officiel de faire connaître à l'Archevêque de Paris l'élection de ses supérieurs généraux immédiatement après qu'elle aurait eu lieu, et lui laisserait le temps de faire ses

38. Lettre au cardinal Fransoni (Préfet de la Propagande), du 11 juin 1851. *ND*, t. 13, p. 190-191.
39. Lettre à Mgr Cousseau, du 6 juillet 1851. *ND*, t. 13, p. 214. On retrouve ici l'écho fidèle de la réponse de M. de Saint-Malo, avocat au Conseil d'État et à la Cour de Cassation, à une consultation de M. Gaultier (*ND*, t. 11, p. 470).

réclamations auprès de la S. Congrégation dans le cas où le Supérieur élu ne lui conviendrait pas [40]. » Mais la chose paraît dangereuse à M. Libermann, qui fait part au Préfet de la Propagande de ses observations et lui demande son avis, avant de répondre aux avances de M. l'abbé Lequeux [41].

Par ailleurs, bien des occasions faisaient rebondir la querelle. On hébergeait au Séminaire M. Bouix, prêtre destitué par Mgr Sibour à cause de son traité *Du Conseil provincial*. Le geste indisposait l'archevêque, bien qu'il fût fait dans un esprit de charité et non de provocation [42]. On recevait à demeure des gens comme l'abbé Rohrbacher [43], qui utilisait pour ses travaux la précieuse bibliothèque de M. Gaultier [44], mais qui était mal vu à l'archevêché. M. Gaultier lui-même jubilait un peu trop ouvertement à propos de la condamnation par Rome d'un ouvrage de droit de M. Lequeux.

Rome, comme l'avait prévu M. Libermann, laissa l'affaire « dans ses cartons [45] ». Le Supérieur avait été bon prophète quant il écrivait dans la même lettre : « La réponse n'arrivera pas de sitôt. » Tant et si bien qu'il ne vit pas la fin de l'affaire, qui traînera jusqu'en 1854.

Après M. Libermann : un successeur trop conciliant

« M. le Vic. Gén., aussitôt après son élection [46], fit tout ce qui était en son pouvoir pour conduire à bonne fin cette affaire si pénible et si délicate. Après plusieurs entretiens avec Mgr l'Archevêque il réussit, dit-il, à lui faire comprendre que Rome ne voudrait probablement plus revenir sur ce qui avait

---

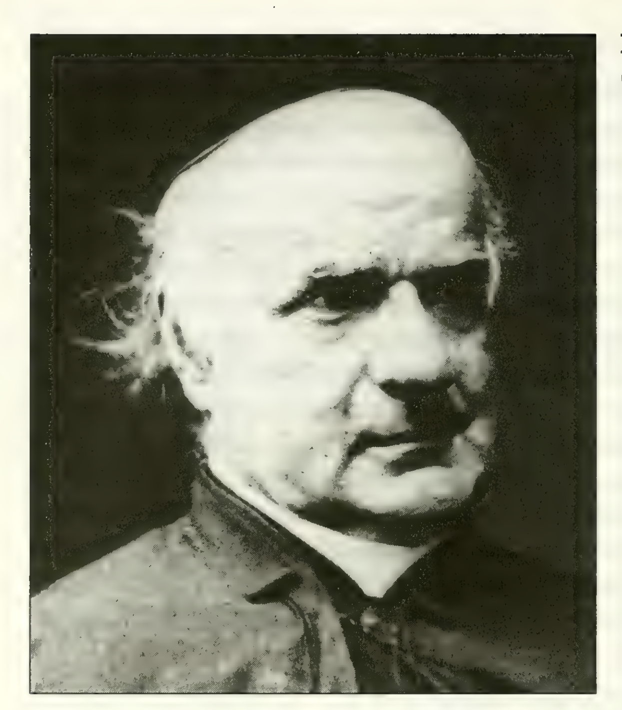
40. Lettre du 3 août 1851. *ND*, t. 13, p. 255.
41. *ND*, t. 13, p. 255-256.
42. Témoignage de l'abbé Bouix : *ND*, t. 13, p. 600-601.
43. *ND*, t. 13, p. 598-599.
44. M. Gaultier (1803-1859) était l'un des membres de l'ancienne Congrégation du Saint-Esprit. Opposé d'abord à l'idée de la *Fusion*, une fois les choses faites, il y adhéra de tout cœur. Toute sa vie, M. Gaultier mena campagne contre le gallicanisme ; on peut dire qu'il était l'autorité parisienne en la matière. Écouté des théologiens, des éditeurs et libraires catholiques, il mit sa bibliothèque, à la réputation incontestée, à la disposition de ses amis et elle fut « l'arsenal des défenseurs du Saint-Siège », dit l'abbé Vincent, auteur de plusieurs articles sur M. Gaultier dans le journal *Le Monde*. La bibliothèque du Séminaire, qui avait été dispersée en 1792, se trouva ainsi reconstituée, riche tout spécialement de sources canoniques. Les abbés Rohrbacher, Bouix, Martinet, Dom Pitra, venaient s'y documenter. M. Libermann avait M. Gaultier en haute estime : « C'est un breton, bas-breton d'une rondeur extrême, mais excellent homme, bon prêtre et désirant vivement la régularité dans la maison et la ferveur dans la Congrégation. » (Lettre à M. Le Vavasseur. *ND*, t. 10, p. 352).
45. Expression de M. Libermann dans sa lettre à Mgr Cousseau, du 6 juillet 1851. *ND*, t. 13, p. 213.
46. Il s'agit de M. Schwindenhammer, nommé vicaire général de la Congrégation le 10 février 1852, après la mort de M. Libermann.

été fait, mais que malgré notre dépendance immédiate de la Sacrée Propagande, nous conservions toujours à l'égard de Sa Grandeur les mêmes sentiments d'affection, de respect et d'obéissance que par le passé et que nous ne prétendions aucunement être exempts de son autorité, ainsi qu'elle a paru le croire jusqu'ici. Mgr l'Archevêque ne demande plus pour nous rendre toute sa bienveillance, qu'une lettre de M. le Vic. G., par laquelle celui-ci lui témoignât de nos dispositions à son égard, et lui exprimât en outre, que nous consentirons, conformément à la demande qu'en fit alors sa Grandeur, à lui faire connaître désormais, aussitôt après l'élection du Supérieur Général, celui qui aura réuni la pluralité des suffrages, afin qu'il puisse, s'il le juge opportun, faire ses observations à la S. Propagande, au sujet du Supérieur élu. Mr le Vicaire G. ajoute qu'il a cru devoir accéder à la demande de Mgr l'Archev. en lui écrivant la lettre dont il s'agit, laquelle a produit sur sa Grandeur le meilleur effet que l'on pût désirer, et dont il donne lecture séance tenante ; que du reste il n'a fait cette démarche que de l'avis des Conseillers et de plusieurs personnes éminentes. [...] Que si cependant, poursuit M. le Vic. Gén., le S. Siège devait trouver quelque chose à redire à cette démarche dont il se propose d'instruire la S. Propagande, il est prêt à la rétracter, s'il y a lieu, d'autant plus que lui seul a signé la lettre précitée à Mgr l'Arch. de Paris [47]. »

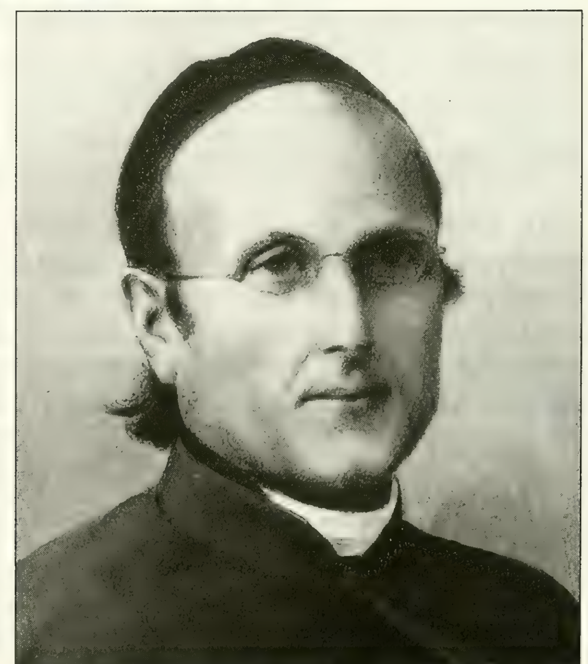
Nette désapprobation de Rome

M. Schwindenhammer, élu Supérieur général le 10 février 1853, notifia effectivement sa nomination à l'Archevêque de Paris. M. Lannurien, qui devait se rendre à Rome pour y étudier les possibilités d'y établir une communauté, fut chargé de remettre au Saint-Siège la demande de confirmation de M. Schwindenhammer, dans laquelle celui-ci signalait loyalement sa démarche auprès de Mgr Sibour. On en fut fort mécontent, comme le rapporte M. Lannu-

47. Extrait du procès-verbal de l'élection du Supérieur général, au Registre des Délibérations du Conseil, en date du 10 février 1853, p. 62-63 (Arch. CSSp, Boîte 47). Le 10 février 1852, 8 jours après la mort de M. Libermann, on avait procédé, conformément aux Constitutions et pour un an, à l'élection du Vicaire général. M. Schwindenhammer fut élu à cette charge. Un an plus tard, le 10 février 1853, se réunissait le Chapitre général en vue de l'élection du Supérieur général. C'est au début de ce Chapitre général que M. Schwindenhammer, Vicaire général, donna un compte rendu de son mandat, rapporté en style indirect dans le Registre des Délibérations du Conseil, et dont nous venons de citer un large extrait.



Le père Mathurin Gaultier
(1803-1869).



Le père Ignace Schwindenhammer
(1818-1881).

Photos Archives CSSp

rien : « Votre élection est approuvée. Seulement, la démarche auprès de l'archevêque, malgré les explications que j'ai données, ne l'est pas ; et vous avez (sic) recevoir une lettre dans ce sens, avec ordre de faire savoir à M. l'arch. de Paris, qu'à la démarche que vous avez faite, il n'a aucun droit [48] [...]. » Et, dix jours plus tard : « Je puis enfin vous envoyer la lettre de confirmation comme Supérieur général. Une autre lettre y est jointe dans le sens que je vous ai dit [...]. Vendredi j'ai trouvé à la Propagande le tout ensemble dans une même lettre. mais comme je la tenais entre les mains, Mgr Barnabo m'a dit : "J'ai réfléchi cette nuit que cela pourrait faire de la peine à votre Supérieur d'avoir sur une même feuille sa confirmation et ce blâme d'un de ses premiers actes. C'est pourquoi je vais faire recommencer le tout en le divisant en deux lettres, l'une pour ses archives publiques, et l'autre qu'il pourra, s'il le veut, tenir plus secrète." Et le lendemain il m'a remis les deux lettres que je vous envoie, en me priant de lui faire savoir comment la dernière aura été reçue de vous. Je lui ai dit que je ne doutais pas qu'elle ne fût très bien reçue ; que d'accord avec votre conseil et les autres membres de la Congrégation vous aviez pensé agir pour le mieux, mais avec une pleine disposition de faire tout ce que la S. Congrégation demanderait [49]. »

Dans sa réponse du 2 avril 1853, M. Schwindenhammer hésite et questionne : doit-on ne rien signifier à l'archevêché et attendre sa réaction lors de la prochaine élection, quitte à révéler alors le blâme reçu ? Doit-on plutôt aviser l'archevêché de la réponse de Rome, en risquant alors de relancer la brouille ? « Consultez à ce sujet et répondez-moi ce que je dois faire. Cela m'est tout à fait égal. Je ne comprends pas l'intention de la Propagande. Veut-on donner une leçon par la rétractation [50] ? »

La tempête s'apaise

Il faut croire que l'archevêché le comprit en ce sens, car il n'insista pas, semblant enfin se rendre compte que Rome resterait intraitable sur cette question. On oublia donc de part et d'autre les griefs accumulés et le lundi de

---

48. Lettre du 10 mars 1853. Arch. CSSp, Boîte 78, Chem. 1.
49. Lettre du 20 mars 1853. Id.
50. Arch. CSSp, Boîte 71, Dos. A, Chem. 3.

Pentecôte 1853, M. Schwindenhammer pouvait écrire à son confident romain : « Mgr l'Archevêque de Paris a eu la gracieuseté de nous inviter à dîner chez lui, Mgr Kobès [51] et moi, la semaine passée. Cela s'est très bien passé [52]. » C'était un petit début. La mise au point définitive eut lieu à Rome, fin 1854 ; on avait eu l'occasion de faire plus ample connaissance puisque le T.R.P. Schwindenhammer navigua, entre Toulon et Cività-Vecchia, sur le même bâtiment que Mgr Sibour [53]. Arrivé dans la ville éternelle, le Supérieur général de la Congrégation « eut à ce sujet, avec le cardinal Fransoni, préfet de la Propagande, Mgr Barnabo, alors secrétaire de la même Congrégation, et Mgr Sibour, des explications qui furent agréées de part et d'autre [54] ».

Ici encore, M. Libermann avait eu des vues prophétiques, en écrivant à Mgr Cousseau, le 6 juillet 1851 : « La réponse n'arrivera pas de sitôt. Du reste, je suis convaincu que si la Propagande prenait une décision, ce serait en faveur du *statu quo* [55]. »

Que penser de ce long conflit de juridiction ?

Si les canonistes parisiens de l'époque avaient été un peu plus avertis de l'histoire du droit, ils ne se seraient pas tant offusqués de l'évolution dans la dépendance de la Congrégation du Saint-Esprit, qui était parallèle à l'évolution du but même de la Société. Ainsi, dans les débuts, la Société n'était qu'un séminaire, dont le souci unique était d'éduquer de pauvres clercs qui soient à la disposition de leurs supérieurs prêts à tout [56], comme le disait la Règle primitive ; il n'y avait alors aucune raison de relever directement du Saint-Siège. Après la restauration, par contre, quand la Société se vit chargée des Colonies, la Propagande revendiqua tout ce qui regardait les missions, et l'approbation romaine ne fut octroyée qu'à cette condition : « Que tout ce qui concerne les Missions qui sont confiées à l'Institut ou qui le seront

51. Mgr Aloyse Kobès était alors coadjuteur de Mgr Bessieux, vicaire apostolique de la Sénégambie et des Deux-Guinées.
52. Lettre à M. Lannurien. Arch. CSSp, Boîte 71, Dos. A, Chem. 3.
53. Circulaire du T.R.P. Schwindenhammer, n° 8, p. 1-2.
54. DELAPLACE, *Vie du Vénérable Libermann*, Paris, 1878, p. 309.
55. *ND*, t. 13, p. 213.
56. Cap. 1um. Arch. Nat., M. 200, n° 1. « pauperes clericos educare, qui sint in manu prælatorum parati ad omnia ».

soit réglé et réalisé conformément aux décrets, prescriptions et ordonnances de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi [57]. », limitant ainsi la juridiction parisienne.

L'évolution continua, évolution que M. Schwindenhammer taxe d'une façon malheureuse de « déviation de la fin primitive de l'Institut [58] », et l'on commença peu à peu à envoyer des "Associés" eux-mêmes dans les missions. Cet état de fait fut consacré par une note qu'on se permit d'ajouter lorsqu'on fit imprimer les Règles, en 1845 : « Actuellement il revient à l'Institut d'assurer le soin des Missions des colonies françaises, soit par ses membres, soit par des prêtres formés à cette fonction dans son séminaire [59]. » Enfin, l'on songea à envoyer aux Colonies les seuls membres de la Congrégation, « [l'Institut ayant pour but] de former des membres qui soient dans la main de leurs supérieurs "prêts à tout" [60] ». Il devenait évident que le Saint-Siège ne pouvait plus considérer cet Institut comme une œuvre diocésaine et locale, mais comme une œuvre générale qui devait être soustraite entièrement à l'autorité parisienne, sauf les droits habituels de l'ordinaire du lieu : « [L'Institut] est à la disposition du Saint-Siège par le moyen de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi, de telle sorte que tout ce qui concerne la préparation et l'exercice de la Mission doive être toujours

57. « Omnia quæ ad Missiones Sodalitio commissas aut commitendas pertinent, juxta Sacræ Congregationis de Propaganda Fide decreta, sanctiones, et ordinationes expediantur et agantur. » Ce que l'on retrouve, dans la Règle de 1824, sous cette forme : « Est sub Juridictione immediata, et correctione Ill. mi Archiepiscopi Parisiensis ejusque successorum, ita tamen ut quæ ad Missiones illas exercendas pertinent, quarum curam Sodalitii nostri Sacerdotes gerunt, ea in posterum cum apostolicæ Sedis intelligentia, atque approbatione per organum Sacræ Congregationis de Propaganda Fide tractari, et expediri debeant. » (« [L'Institut] est sous la juridiction immédiate et la direction de l'Illustrissime Archevêque de Paris et de ses successeurs, de telle sorte cependant que ce qui concerne les Missions dont les membres de notre Société exercent la charge doive être traité et réglé dans l'avenir au su du Siège Apostolique et avec son approbation, par l'intermédiaire de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi. »). Cap. 1um, art. 2. Texte original : Arch. CSSp, Boîte 665, Dos. A.

58. Circulaire n° 11, du 27 décembre 1855, p. 17.

59. « Nunc sodalitii est insuper curam gerere missionum coloniarum gallicarum, tùm per Sodales, tùm per sacerdotes ad id munus in suo seminario formatos. » Cf. Cap. 1um, n° 3, note 1. Imprimerie de Cosson, Paris, 1845.

60. « pro fine habet [...] sodales educare, qui sint in manu prælatorum parati ad omnia ». Texte Cap. 1um, n° 2 des Règles approuvées le 11 mars 1848. Le P. Koren fait justement remarquer (*Spiritus*, n° 2, p. 122, note 5) : Le terme *sodales* ou *membres* fut introduit à la place de *clericos*, par M. Le Gay (sic) dans la maladroite tentative qu'il fit, en 1847, pour incorporer le clergé des colonies à la Société du Saint-Esprit. Il a été maintenu, lorsque Libermann arriva, pour essayer de retenir le plus possible de la règle ancienne. Toutefois, l'ineptie de l'expression est manifeste. Aucune société religieuse n'a pour but l'éducation de ses propres membres. Que feraient les membres déjà formés ? Éduqueraient-ils à leur tour les autres membres, et ainsi indéfiniment ? »

traité et réalisé au su du Saint Siège et avec son approbation. Par ailleurs, il est sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu où demeurent les membres [61]. »

Quant aux *Règles et Constitutions* de 1855, elles consacraient l'indépendance de la Congrégation : pour le temporel, le gouvernement intérieur, les élections : « Toutes ces affaires regardent respectivement les supérieurs locaux, provinciaux et généraux. Les Ordinaires des lieux ne peuvent en aucune manière s'en mêler, sinon dans les cas prévus par le Droit [62] ». La confirmation de l'élection du Supérieur général échappe complètement à l'Archevêque de Paris : il était précisé « que le Supérieur nouvellement élu ne puisse exercer aucun acte d'autorité avant d'avoir obtenu confirmation du Saint Siège [63]. » La cause était entendue.

61. « Est in manu sanctæ sedis per medium sacræ congregationis de Propaganda Fide, ita ut omnia quæ ad missiones præparandas et exercendas pertinent, cum ejus intelligentia et approbatione tractare semper et expedire debeat. Cæterum est sub juridictione et correctione ordinarii loci in quo manent sodales . » Cap. 1um, n° 3. Imprimerie de Bailly, 1848, Paris.

62. « Hæc omnia ad Superiores locales, Provinciales et Generales gradatim spectant. Ordinariique locorum sese, in his ingerere nullatenùs possunt, nisi in casibus a jure permissis ». Pars 1, Cap. 3um, Art. 3um.

63. « Novus Superior electus, nullum potestatis actum priùs exercere valeat, quam a Sancta Sede suam obtinuerit confirmationem. » Pars 1, Cap. 5um, Art. 5um.

Mémoire Spiritaine

c'est aussi une collection de livres, complément de la revue :
« Mémoire Spiritaine - Études et documents »
(Diffusion : Éditions Karthala, Paris)

1 - **René CHARRIER,** ***Les Frères Courage. Variations sur les Frères spiritains,*** **Paris, 1994, 240 p. dont 14 d'illustrations. Prix : 100 F (Frais d'envoi : 23 F).**

Les Frères spiritains n'ont pas toujours eu, dans leur congrégation, la place qu'ils méritaient. René Charrier parle de cette situation sans faux-fuyants et leur rend hommage par les pages d'histoire et les *Fioretti* de la deuxième partie de l'ouvrage.

2 - **Mgr GAY,** ***François Libermann. Les chemins de la Paix,*** **3e édition, Paris, 1995, 192 p. Prix : 60 F (Frais d'envoi : 23 F).**

Voici une des meilleures synthèses sur la vie, l'œuvre et la spiritualité du rénovateur, au siècle dernier, de la Congrégation du Saint-Esprit,

3 - **Jean ERNOULT,** ***Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours. Matériaux pour une histoire de l'Église au Congo,*** **Paris, 1995, 496 p., nombreuses illustrations : cartes, croquis, photos. Prix : 185 F (Frais d'envoi : 33 F).**

De l'estuaire du Congo à l'Oubangui… de 1865 à nos jours… les missionnaires spiritains ont implanté au Congo une centaine de missions. Ce livre offre sur ces missions une somme unique d'informations précises : lieux, personnes, dates ; matériaux pour une histoire de l'Église qui reste à écrire.

4 - **Christian de MARE présente : Aux** ***racines de l'arbre spiritain : Claude François Poullart des Places (1679-1709). Écrits et Etudes,*** **Paris, 1998, 424 p., dont 45 illustrations, relié. Prix : 175 F (Frais d'envoi : 33 F).**

Ce livre constitue une véritable *somme* fournissant tous les éléments possibles pour partir à la découverte de la figure forte et attachante du fondateur de la congrégation du Saint-Esprit, aussi bien sur le plan historique que sur celui de la dimension spirituelle de sa personne et de ses écrits.

5 - **Jean ERNOULT,** ***Histoire de la Province spiritaine de France*****, Paris, 2000, 454 p., nombreuses illustrations. Prix : 180 F (Frais d'envoi : 33 F).**

Le présent ouvrage montre l'évolution de la congrégation du Saint-Esprit, *en France*, au cours des cent cinquante dernières années : organisation, communautés, œuvres et personnes. De courtes notices biographiques sont données de nombreux spiritains.

Sigles et abréviations

AN	Archives nationales, Paris.
Ann. Prop. Foi	*Annales de la Propagation de la Foi.*
ANSOM	Archives nationales, section outre-mer (Aix-en-Provence).
APF	Archives de la sacrée congrégation « de Propaganda Fide ».
Arch. CSSp	Archives de la Congrégation du Saint-Esprit à Chevilly (b. pour boîte).
Arch. Srs. sp.	Archives des Sœurs spiritaines.
BG	*Bulletin général de la Congrégation du Saint-Esprit.*
BPF	*Bulletin de la Province de France* (Congrégation du Saint-Esprit).
CS	*Cahiers spiritains,* Maison généralice, Rome.
CSJ	F. LIBERMANN, *Commentaire de Saint-Jean* (1895 ou 1988).
DC	*La Documentation catholique.*
Ecr. (1959)	*Les Ecrits spirituels de M. Claude-Francois Poullart des Places.* Ed. francais-anglais, Duquesne University, Pittsburg, 1959,297 p. (Ed. Henry J. KOREN).
Ecr. (1988)	*Claude-Francois Poullart des Places, (1679-1709). Ecrits,* Centre spiritain, Rome, 1988, 88 p. (Ed. Joseph LECUYER)
ES	*Ecrits spirituels du Vénérable Libermann,* Paris, Duret, 1891
ES Supp.	*Ecrits spirituels du Vénérable Libermann, Supplément,* Paris, maison mère, 1891.
Jal ***	*Journal de communauté* (Nom de la communauté).
LS I, II, III	*Lettres spirituelles du Vénérable Libermann* (3e édition, Paris, Poussielgue, (1889), 3 volumes).
LS IV	*Lettres spirituelles de notre Vénérable Père aux membres de la congrégation,* Paris, maison mère, (1889).
MC	*Les Missions catholiques.*
NB	Notice biographique
ND I à XIII	*Notes et Documents relatifs à la-vie et à l'œuvre du Vénérable Francois-Marie-Paul Libermann* (éd. A. Cabon) Paris, maison mère (30, rue Lhomond), 1929-1941.
ND IX *App.*	*Appendice* au t. IX des *ND,* Paris, 1939.
ND XIII *App.*	*Appendice* au t. XIII des *ND,* Paris, 1941.
ND Compl.	*Notes et Documents. Compléments,* Paris, 1956.
NDH	*Notes et Documents relatifs à l'histoire de la Congrégation du Saint-Esprit sous la garde de l'Immaculé Cœur de la B.V. Marie, 1703-1914,* Paris, 30 rue Lhomond, 1917.

Congrégation du Saint-Esprit, quelques dates :

Les fondateurs : Claude Poullart des Places (1679-1709).
Sa cause a été introduite à Rome en 1989.
François Libermann (1802-1852).
Il a été déclaré *Vénérable* en 1910.

Les fondations : Le Séminaire du Saint-Esprit : 27 mai 1703.
La Société du Saint-Cœur de Marie : 27 septembre 1841.
Union des deux sociétés : 28 septembre 1848.

Les Supérieurs généraux :

Claude Poullart des Places : 1703-1709.
Jacques Hyacinthe Garnier : 1709-1710.
Louis Bouic : 1710-1763.
François Becquet : 1763-1788.
Jean-Marie Duflos : 1788-1805.
Jacques Bertout : 1805-1832.
Amable Fourdinier : 1832-1845.
Nicolas Warnet : 1845.
Alexandre Leguay : 1845-1848.
Alexandre Monnet : 1848.
François Libermann : 1848-1852.
Ignace Schwindenhammer : 1853-1881.
Frédéric Le Vavasseur : 1881-1882.
Ambroise Emonet : 1883-1895.
Mgr Alexandre Le Roy : 1896-1926.
Mgr Louis Le Hunsec : 1926-1950.
Francis Griffin : 1950-1962.
Mgr Marcel Lefebvre : 1962-1968.
Joseph Lécuyer : 1968-1974.
Frans Timmermans : 1974-1986.
Pierre Haas : 1986-1992.
Pierre Schouver : 1992 -...

Béatifications : P. Jacques Laval (1803-1864), béatifié en 1979.
P. Daniel Brottier (1876-1936), béatifié en 1984.

Points de repère :

1er janvier 1732 : Le Séminaire du Saint-Esprit s'installe au 13 rue des Postes, actuel 30 rue Lhomond, **maison mère** de la Congrégation.
30 juillet 1734 : Reconnaissance légale du Séminaire du Saint-Esprit.
1er août 1901 : Le Conseil d'Etat reconnaît l'existence légale de la Congrégation.
1860-1900 Création des Provinces en Europe et en Amérique du Nord.
1962-1965 : 45 évêques spiritains participent au Concile Vatican II.
La Congrégation compte alors plus de 5 000 membres.
14 septembre 1966 : La Maison généralice (le Supérieur général et son Conseil) s'installe à Rome. La maison mère reste la résidence du Supérieur provincial de France.
1976 : Création de la première Province en Afrique.
1990 : Création de la première Province en Amérique latine.

Dans ce numéro de *Mémoire Spiritaine* (1[er] semestre 2001) :

Liminaire

Paul Coulon
De la France, pays de missionnaires à *La France pays de mission ?*

« La France, pays de missionnaires »

Jean-Dominique Durand
Présentation de la journée d'études du Centre Saint-Louis de France
Rome, 5 octobre 2000

Mgr Ambrogio Spreafico
« La France, pays de missionnaires » : introduction au thème de la journée

Alain Forest
La modernité d'une société missionnaire : les débuts des Missions
Étrangères de Paris

Philippe Delisle
Congrégations enseignantes et missions extérieures.
L'exemple des Frères de Ploërmel et des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny
aux Antilles françaises (XIX[e] siècle)

Philippe Laburthe-Tolra
L'Œuvre de la congrégation du Saint-Esprit au Cameroun, de 1916 à 1960

Mgr Paolo Giglioni
Le réveil missionnaire au XIX[e] siècle :
charismes et congrégations missionnaires

Mgr Bernard A. Prince
Le rôle des œuvres pontificales laïques dans l'expansion des missions

Claude Prudhomme
Développement et mutations de l'idée missionnaire catholique au XX[e] siècle.
La place du mouvement missionnaire français

Mgr Olivier de Berranger
De saint François Xavier à sainte Thérèse de Lisieux. Et après ?

Autour des fondateurs

Michel Legrain
Le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie :
Après l'union, querelles avec l'archevêché de Paris (1849-1854)